آقای میر باقری

۱۶/۱۲/۸۶

ويجوز فيها التخلف فان كانت متحققة في الواقع فهو صادق والا فكاذب هذا ولا
يخفى انه يمكن ان يق انه لو كان موضوعا للنسبة الذهنية فالكلام انما يدل على تحققها فيصير
بمنزلة ان يق زيد قائم باعتقادي فينبغي حينئذ ان يكون صدقه وكذبه باعتبار تحقق تلك
النسبة الذهنية وعدمها لا باعتبار تحقق النسبة الخارجية وعدمها فمتى تحققت النسبة
الذهنية يلزم ان يكون صادقا سواء كانت مطابقة للخارج ام لا وكذبها انما يكون بعدم
تحقق النسبة الذهنية فيكون الصدق والكذب حقيقة باعتبار المطابقة للاعتقاد وعدمها
كما هو مذهب النظام لا باعتبار المطابقة للواقع كما هو المشهور فتامل قوله على ان النسبة الخ
لا يق هذا لا يضر المستدل بل ينفعه لانها اذا لم يكن موجودا كيف يصح ان يكون القضية موضوعة
للامر الخارجي لانه هذا بعينه الدليل الآتي ويكون باقي المقدمات لغوا هذا لكن لا يخفى
ان الاولى حذف تلك العلاوة فافهم قوله سواء كان من قبيل المعلومات الظاهر انه
اراد به الماهية من حيث هي وحمله على الماهية باعتبار الوجود في الذهن وان وافق ظاهر
العبارة لكنه يرد عليه انه ح ايضا لا ينتقض الدلايل المذكورة على المط بل يبقى احتمال آخر هو الحق
وهو ان يكون موضوعة للماهية من حيث هي فلا وجه لعدم التعرض للايراد على هذا ولا تقول
بل الحق على هذا التوجيه الاحتمال الثالث فافهم هذا على راي القائلين بالشبح واما القائلون
بحصول الاشياء بانفسها في الذهن فلا يعبرون بالصورة الا الماهية باعتبار الوجود في الذهن
فالمعلوم المقابل لها هو الماهية من حيث هي البتة وهو ظ في انها موضوعة للصور
الذهنية لا يخفى ان القول بكون جميع الالفاظ موضوعة للصور الذهنية ظ الفساد جدا كيف
يقول عاقل ان المراد بزيد مثلا في قولنا زيد قائم هو صورته الذهنية هذا واعلم انه يستفاد
من كلام صاحب المحاكمات على ما ذكره المحشي في حواشيه عليها ان المعلوم بالذات والوجود

ويجوز فيها التخلف فان كانت متحققة في الواقع فهو صادق والا فكاذب هذا ولا
يخفى انه يمكن ان يق انه لو كان موضوعا للنسبة الذهنية فالكلام انما يدل على تحققها فيصير
بمنزلة ان يق زيد قائم باعتقادي فينبغي حينئذ ان يكون صدقه وكذبه باعتبار تحقق تلك
النسبة الذهنية وعدمها لا باعتبار تحقق النسبة الخارجية وعدمها فمتى تحققت النسبة
الذهنية يلزم ان يكون صادقا سواء كانت مطابقة للخارج ام لا وكذبها انما يكون بعدم
تحقق النسبة الذهنية فيكون الصدق والكذب حقيقة باعتبار المطابقة للاعتقاد وعدمها
كما هو مذهب النظام لا باعتبار المطابقة للواقع كما هو المشهور فتامل قوله على ان النسبة
لا يق هذا الا بحر المستدل بل ينفعه لانها اذا لم يكن موجودا كيف يصح ان يكون اللفظ موضوعا
للامر الخارجي لانه هو ايضا بعينه الدليل الآتي ويكون باقي المقدمات لغوا هذا لكن لا يخفى
ان الاولى حذف تلك العلاوة فافهم قوله سواء كان من قبيل المعلومات الظاهر انه
اراد به الماهية من حيث هي وحمله على الماهية باعتبار الوجود في الذهن وان وافق ظاهر
العبارة لكنه يرد عليه انه ح ايضا لا ينتقض الدلايل المذكورة على المطلب بل بقي احتمال آخر هو
وهو ان يكون موضوعا للماهية من حيث هي فلا وجه لعدم التعرض للايراد على هذا ولا التوجيه
بل الحق على هذا التوجيه الاحتمال الثالث فافهم هذا على راي القائلين بالشبح واما القائلون
بحصول الاشيا بانفسها في الذهن فلا يعبرون بالصورة الا الماهية باعتبار الوجود في الذهن
فالمعلوم المقابل لما هو الماهية من حيث هي البتة وهو ظ في انما هو موضوع للصور
الذهنية لا يخفى ان القول بكون جميع الالفاظ موضوعة للصور الذهنية ظ الفساد جدا كيف
يقول عاقل ان المراد بزيد مثلا في قولنا زيد قائم هو صورته الذهنية هذا واعلم انه يستفاد
من كلام صاحب المحاكمات على ما ذكره المحشي في حواشيه عليها ان المعلوم بالذات في الموجودات
الخارجية هو الموجود الخارجي وفي غيرها الصور الذهنية وعلى هذا يكون مذهبه هنا الخ وهو
ان اللفظ موضوع للموجود الخارجي فيما كان موجودا خارجيا وللامر الذهني فيما سواه بناء على
ما ذكره المحشي في حواشيه على حاشية التجريد من ان الخلاف هنا متفرع على ذلك الخلاف اذ لا
شك ان الالفاظ موضوعة لما هو معلوم بالذات وفيه تامل لكن هذا المذهب اظهر عند العقل
كما لا يخفى وما ذكره المحشي من انه لم يذهب اليه احد مجرد دعوى وكيف ... المطوي
في حواشي الاشارات

فرغ من ... هذا ... سنه ... دام ظله ... دار ... [illegible]

ويجوز فيها التخلف فان كانت متحققة في الواقع فهو صادق والا فكاذب هذا ولا
يخفى انه يمكن ان يق انه لو كان موضوعا للنسبة الذهنية فالكلام انما يدل على تحققها فيصير
بمنزلة ان يق زيد قائم باعتقادي فينبغي حينئذ ان يكون صدقه وكذبه باعتبار تحقق تلك
النسبة الذهنية وعدمها لا باعتبار تحقق النسبة الخارجية وعدمها ففي تحققت النسبة
الذهنية يلزم ان يكون صادقا سواء كانت مطابقة للخارج ام لا وكذبها انما يكون بعدم
تحقق النسبة الذهنية فيكون الصدق والكذب حقيقة باعتبار المطابقة للاعتقاد وعدمها
كما هو مذهب النظام لا باعتبار المطابقة للواقع كما هو المشهور فتامل قوله على ان النسبة
لا يتم هذا لا بجز المستدل بل ينفعه لانها اذا لم يكن موجودا كيف يصح ان يكون اللفظ موضوعا
للامر الخارجي لانه هذا اليسير بعينه الدليل الآتي ويكون باقي المقدمات لغوا هذا لكن لا يخفى
ان الاولى حذف تلك العلاوة فافهم قوله سواء كان من قبيل المعلومات الظاهر انه
اراد به الماهية من حيث هي وحمله على الماهية باعتبار الوجود في الذهن وان وافق ظاهر
العبارة لكن يرد عليه انه ح ايضا لا ينتهض الدلايل المذكورة على المط بل يبقى احتمال آخر هو الحق
وهو ان يكون موضوعا للماهية من حيث هي فلا وجه لعدم التعرض للايراد على هذا والقول
بل الحق على هذا التوجيه الاحتمال الثالث فافهم هذا على راي القائلين بالشبح واما القائلون
بحصول الاشياء بانفسها في الذهن فلا يعبون بالصورة الا الماهية باعتبار الوجود في الذهن
فالمعلوم المقابل لما هو الماهية من حيث هي البتة وهو ظ في انها موضوعة للصور
الذهنية لا يخفى ان القول بكون جميع الالفاظ موضوعة للصور الذهنية ظ الفساد جدا كيف
يقول عاقل ان المراد بزيد مثلا في قولنا زيد قائم هو صورته الذهنية هذا واعلم انه يستفاد
من كلام صاحب المحاكمات على ما ذكره المحشي في حواشيه عليها ان المعلوم بالذات في الموجودات
الخارجية هو الموجود الخارجي وفي غيرها الصور الذهنية وعلى هذا يكون مذهبه هنا ان الحق وهو
ان اللفظ موضوع للموجود الخارجي فيما كان موجودا خارجيا وللامر الذهني فيما سواه بناء على
ما ذكره المحشي في حواشيه على حاشية التجريد من ان الخلاف هنا متفرع على ذلك الخلاف اذ لا
شك ان الالفاظ موضوعة لما هو معلوم بالذات وفيه تامل لكن هذا المذهب اظهر عند العقل
كما لا يخفى وما ذكره المحشي من انه لم يذهب اليه احد مجرد دعوى وكيف ... العلوي
في حواشي الاشارات

فرغ ... هذا الحاشية ... سنه دام ... في بلده ...

والامام الرازي واشباههما القائلين بان المبصر هو زيد الخارجي انهم ذهبوا الى ان في غير
الموجودات الخارجية ايضا المعلوم هو الموجود الخارجي وان قيل في الموجود الخارجي
يحكم على الماهية من حيث هي اما بان يكون في مقابل الصورة على ما سيتقدم من المحقق الدواني
او بان يكون بمعنى الموجود في نفس الامر لا بمعناه الظاهر اذ يبقى الكلام في الاختراعيات
بل بعض منها مثل شريك الباري مما يكون اختراعيا محضا بناء على ان جميع المفهومات موجودة
في نفس الامر لانا نقطع ان بعض موضوعات القضايا الايجابية صادقة فالمراد بنفس الامر ما يشمل
المبادي والاذهان على ما ذكره المحشي في حواشي الاشارات على ما يترتب على ان الموجود في نفس الامر
يصدق على الماهية والصورة جميعا فلا يصح جعله في مقابل الصورة بل لا يصح جعله في مقابل شيء
اصلا بل يصير قولهم المعلوم بالذات هو الامر الخارجي على هذا التوجيه غير مفيد اصلا لانه
بمنزلة قولنا المعلوم بالذات شيء من الاشياء وظاهر عدم افادته فافهم فالظاهر ان مرادهم هو
التفصيل على ما ذكرنا وما ذكره المحشي من ان الوجدان يحكم بعدم الفرق بين ما اذا كان المعلوم
موجودا خارجيا وبين ما اذا لم يكن فيكون المعلوم بالذات في الصورتين هو الصورة ثم فانا نجد
في الاول انا ادركنا شيئا خارجيا والتفتنا اليه وفي الثاني نجد انا التفتنا الى ما في انفسنا
وراجعنا اليه هذا والتفصيل انهم اما ان يقولوا بان في ادراك الموجود الخارجي لا يتمثل شيء في الذهن
بناء على انه اذا كان امر موجودا في الخارج يكفي في ادراكه الذهن له ارتباط وانتساب خاص
اليه ولا حاجة الى انطباع صورة منه فيه واذا لم يكن موجودا في الخارج فلا بد من تمثل صورة فيه
ليدركها ويعلمها ام لا بل يقولون بتمثل الصور في جميع الادراكات فعلى الاول يستبعد الوهم ظاهرا
القول بان الصورة الحاصلة في الذهن عند ما لا يكون لها مطابق في الخارج معلوم بالذات
وملتفت اليها وعند ما يكون لها مطابق لا يكون كذلك لكن الخطب فيه سهل اذ يمكن ان يكون
من حيث انه اذا كان لها مطابق في الخارج يلتفت الذهن اليه ويغفل عن الصورة واذا لم
يكن كذلك فيلتفت اليها ويتوجه نحوها ولا بعد فيه على الاول وهو الظاهر من راي القائلين بان الابصار
بخروج الشعاع واذا قالوا في الابصار بذلك فكانهم يقولون في غيره من الادراكات ايضا
بمثله فلا استبعاد اصلا لانه حين ما لم يكن صورة منطبقة يكون المعلوم هو الامر الخارجي عندنا
ولا استبعاد فيه هكذا حفظ والدي دام ظله العالي في حواشيه

على حواشي الاشارات فتدبر ولا يخفى ايضا انه بعيد من مثل الفارابي والشيخ واضرابهما القول
بكون الالفاظ موضوعة للصور الذهنية مطلقا فلو صح ان الخلاف ههنا متفرع على ذلك الخلاف
فالظاهر ان مرادهم ان المعلوم بالذات هو الصورة فيما لم يكن موجودا في الخارج فيكون
هو القول بالتفصيل المذكور فيصير النزاع لفظيا فتامل وح لا ينتهض الدلايل المذكورة
فان قلت ان الدليل الاول كما ينفي كونها موضوعة للامر الخارجي كذلك ينفي كونها موضوعة
للمعلومات فان المعلوم في المثال المذكور في جميع المراتب هو شخص واحد او كل من تلك الصور
تشخص في الذهن من امر واحد فيكون هو المعلوم الا انه بصور غير مطابقة واذا كان المعلوم
واحدا فلو كان اللفظ موضوعا له لما تغيرت التسمية قلت لعله اراد بالمعلوم ما يكون
الصورة صورة له في الواقع اذ هو المعلوم بالحقيقة لا ما تشخصت الصورة منه ولا شك ان
المعلوم بهذا المعنى قد تغير في المثال المذكور فتدبر ومن ههنا يظهر ان من قال بان اللفظ
موضوع للموجود في الذهن يحتمل ان يكون مراده ان الانسان مثلا ليس موضوعا لما هو انسان
في الخارج بل لما علم بعنوان الانسانية وتشخصت منه صورة الانسان في الذهن سواء كان
انسانا في الخارج ام لا ولذلك اذا حصل من الشبح صورة الانسان يسمى انسانا واذا حصل
صورة الفرس يسمى فرسا وهكذا اذ لو كان موضوعا للامر الخارجي لما تغيرت التسمية ولا يخفى
ان النزاع في هذا المعنى معقول فلا يبعد جدا حمل هذا النزاع عليه ثم ان هذا في الموجودات
الخارجية ظ واما في غيرها فالظاهر انه يتمشى ايضا هذا النزاع مثلا الكلية ليس لها وجود في الخارج
بل في نفس الامر فيكون الخلاف في ان لفظ الكلية هل هي موضوعة لما كان في نفس الامر
كلية ام لما علمناه كلية وتشخصت منه صورة الكلية في الذهن سواء كانت في نفس الامر
كلية ام لا فيكون المراد بالخارجي ما يشمل النفس الامري ايضا والمراد به ما يشمل الاختراعي ايضا على
الوجه الذي نقلنا انفا على انه لا ضير في عدم شموله للاختراعي بل للنفس الامري ايضا كما لا
يخفى هذا والاظهر هو القول بكونها موضوعة للامر الخارجي كما يشهد به الوجدان والدليل
الاول للمخالف يندفع بما ذكره المحشي وكذا الدليل الثاني لو تمحل في اجرائه ههنا فالجواب هو الجواب
واما الدليل الثالث فانما يتوجه لو حمل الامر الخارجي على ظاهره واما بعد التعميم كما ذكرنا فلا اذ الخارج
ح كما لا يخفى من غير التفات له الى تلك الصورة ان ارادته لا [illegible] الصورة

قائمة بالذهن فم ولا يخفى لم كالا يخفى وان اراد انه لا يلتفت الى ذات الصورة القائمة
به اصلا فممنوع لان الصورة حاضرة عند النفس قائمة به فاذا سمع شخص لفظ زيد فللعقل يشتغل
الى الصورة الحاضرة منه عنده ويلتفت اليها لكن لا يعلم انها فى ذهنه ويلتفت اليها اذ
العلم بالصورة الحاصلة فى الذهن والالتفات اليها لا يستلزم العلم بكونها حاصلة فى الذهن
والالتفات اليه وايضا الخارز بعضهم وجود الصورة لا عبرة به اذ لعلها فى الواقع يكون حاضرة
عندهم ايضا لكنهم لسوء فهمهم لا يتفطنون بها ويزعمون انه ليس شئ فى ذهنهم فينكرونها جلا وذلك
نظير ما قالوا ان المرئى بالحقيقة هو الصورة المنطبعة لا الامر الخارجى مع انا لا نشتغل بها بل
اكثرهم قد انكرها ولا يضر ذلك لانهم يقولون انا نرى الصورة المنطبعة لكنها لما حصلت من الامر
الخارجى التبس علينا الامر ونزعم ان المرئى لنا هو الامر الخارجى وليس صورة اصلا فتامل
الاحتمال الثالث هو كونها موضوعة الخ هذا فى الامور الكلية كالانسان مثلا ظاهر اذ الظاهر انه موضوع
للماهية من حيث هى مع قطع النظر عن الوجود الذهنى والخارجى واما فى الامور الشخصية كزيد مثلا
فلا اذ الظاهر ان زيدا ليس موضوعا لماهية الانسان من حيث هى ولا يعقل له مع قطع النظر عن
الوجودين ماهية غير ماهية الانسان اصلا اذ لا يمكن ان يكون شخص واحد موجودا فى الذهن
والخارج مقابل الشخص الذهنى غير الشخص الخارجى البتة بل نقول الظاهر انه ليس فى هوية الشخص امر
سوى الماهية الكلية لا العوارض الخارجية والامر نسبته الى الماهية النوعية نسبة الفصل الى الجنس
على ما قيل بل الماهية الكلية اذا وجدت صارت متشخصة بدون ضم شئ اليها فهى اذا وجدت
فى الخارج كانت شخصا واذا وجدت فى الذهن كانت شخصا آخر ولا يمكن ان لا يوجد الشخص
الخارجى فى الذهن قطعا فنعلم انه ليس للاشخاص ماهية سوى الماهية الكلية وذلك ان الالفاظ
التى تدل على الاشخاص ليست موضوعة لتلك الماهيات فتامل فالحق ان يوضع الجزئيات
ان فى الجزئيات الخارجية اللفظ موضوع للشخص الخارجى وفى الذهنية للشخص الذهنى واما فى
الكليات فهى موضوعة للماهية من حيث هى كما عرفت فتدبر واحفظ على ما لا يخفى
على من راجع وجدانه لا يخفى على من راجع وجدانه ان الحق هو ما ذكرنا من التفصيل وقد
صار بعض المحققين كان هذا المحقق وهو الدوانى اورد هذا التحقيق فى تحقيق المعلوم بالذات
ما زعمه من فرعيته هذا لذلك كما نقلنا واعلم ان حاصل هذا التحقيق

مثال

هنا كما ايضا كما عرفت اذ الظاهر انه ليس المعلوم بالذات فى زيد مثلا هو ماهية الانسان وتمام
الكلام يظهر بالتامل فيما ذكرنا فتذكر وتامل والتحقيق ان المراد هو بالامر الخارجى هو ذو الصورة مطلق
سواء كان هو الماهية من حيث هى او الشخص الخارجى او الذهنى ولا بعد فيه كما لا يخفى ومحصل النزاع
انا حين ادركنا زيدا مثلا وتصورناه هل ادركنا حقيقة صورته المنطبعة والتفتنا اليها ام لا
بل المدرك الملتفت اليه هو نفسه كما اختلف فى انا حين رؤيتناه هل رأينا حقيقة صورته
المنطبعة فينا وتعلق الرؤية بها ام رأينا نفسه الموجود فى الخارج وتعلقت به وهذا يجرى
فى الاشخاص الذهنية والماهيات الكلية ايضا كما لا يخفى فالنزاع فى ان المعلوم والملتفت
اليه حقيقة فى جميع الادراكات هو ذو الصورة مطلق او الصورة ولا يخفى انه لا تشنيع
على شئ من القولين وترجيح احدهما مشكل جدا والله الموفق وقد ظهر بهذا انه يمكن ان يكون
مراد من قال بالامر الخارجى فى الخلاف السابق ايضا هو ذو الصورة وح ينطبق مذهبه على
ما هو الحق فتامل اذ قد يكون الغرض متعلقا الخ بذا فائدة انتفاضها بانتفاضها واما
وجودها مع الحاجة اى فى اى وقت فرضت فهو ايضا فائدة عظيمة لا توجد فى الكتابة
لاحتياجها الى ادوات يتعسر حضورها فى جميع الاوقات كما ذكره ش ولعل المحشى استفاد هذه
الفائدة من قوله فخففت المؤنة وجعل هذا الكلام تتمة سوقا للاشارة الى ما ذكره من الفائدة
وليس ببعيد اى فى اقدار المذكور الخ على تقدير قراءة وجودها بالرفع لا يبعد ان
يكون قوله وفيه متعلق به اى وفى هذا المعنى من اللطف ما لا يخفى واما كون الاقدار لطفا الذى
هو كبرى الدليل فيكون محمولا على الظهور فتدبر بعيد لفظا ومعنى يمكن ان يتكلف ويقال
ان المراد بسببه ايضا هو ما ذكره المحشى بان حاصل الكلام هكذا ان لطفا منه تعالى احداث الموضوعات
لانه احدثها باقدار الناس عليها حين علم حاجتهم الى التعريف الخ وفى هذا الاحداث المذكور
من اللطف ما لا يخفى فيكون احداث الموضوعات لطفا فرجع الضمير هو الاحداث بهذا النحو وبا
بالحقيقة هو الاقدار وهذا هو كبرى الدليل لا النتيجة فرجع مآله الى ما ذكره المحشى كما لا يخفى
فى الحاشية فيصير الدليل هكذا اورد عليه انه ليس لقول الشارح بانه لما علم حاجة الناس الى قوله
اقدرهم اعنى مقدم الشرطية على هذا التقدير فائدة فى الصغرى الذى ذكره كما لا يخفى وانما ينفع فى
كبراه اى قوله وفيه من اللطف ما لا يخفى بل يكفى فى بيان الصغرى ان

لا يبعد ان يقال ان المراد ان كان هو المعلوم بالعلم الحصولى فذلك انه ذو الصورة او الحضورى فالصورة فلا وجه للخلاف نظيره رفعه بان ذلك بخلاف ما ذكرناه فتامل منه

هذا الايراد من الفاضل المحقق ميرزا قاضى منه

[illegible]

وتقطيعه آه وفيه ان اللطف ليس هو الا قدار على اى وجه كان بل هو الا قدار حين
العلم كاجة الناس على الوجه المذكور فنبه الدليل بهذا احدث الموضوعات اللغوية
باقداره الناس حين العلم باحتياجهم اليه والاقدار على الوجه المذكور لطف فنفى الآيات
لطف مع فقدم شرطيه ما يفيد فى الصوت كما لا يخفى اويق التكلم بها شكر لانه
لا يخفى ان قول الشارح لان الشكر الخ لا يلائم هذا ولو حذف قوله شكر لسانى لكان
ملايما له وبعبارة الحاصل ان الشكر فيها شكر فلنتكلم بها ان التكلم مستلزم لها ابلغ وجه او
هو مستلزم لشكر الصم وكل من طلع عليه ايضا ولا يخفى انه ليس المراد بالوجوب فى امثال
هذه المواضع ازيد من هذا الا الوجوب الحتمى الذى لا بدل له وهو ظ ولا يجب ايضا التحمل
فى جعله بنفسه فرد اللواجب كما رامه المحشى بل الاستلزام يكفى فى المرام فتامل ثم لا يخفى
ان الملهم لم يتكلم بالكلام اللفظى بل كتب ما يدل عليه فلا بد فى تتميم هذا الوجه وكذا الوجه الاخير
من التمسك بان ذلك مستلزم له او هو متوقف عليه بالنسبة الى البعض فافهم لا وجه
لما فى شرح الشرح الخ لا يخفى ان مراد شارح الشرح ان الشارح اورد هذا التوجيه العاد وتزييفه
على ما سبق ووجه التوجيه احد الوجوه التى ذكرها المحشى ولم يتعرض له اعتمادا على تخريج التشكرين
وتوسيع الدايرة الشكر على المكلفين لكنه لا حاجة الى هذا التكلف والتعسف بل الفاء متفرع
على ما يعلم من قوله رب ذى اللغة من الاحتياج الى التعرض لها كما اشار اليه الشارح فى العلاوة
ولا يخفى ان هذا الكلام وجيه وما ذكره المحشى من انه لا وجه له وليس مراده انه لا يمكن توجيه
الفاء بوجه حتى يظهر عدم التوجيه بما ذكره المحشى فتدبر كيف وهو مفهوم الخ لا يخفى ان
الكل المذكور فى التعريف من قبيل المعانى الحرفية التى لا يتم الا بذكر متعلقها ولا يتصف
بالكلية والجزئية لعدم صلاحيتها لهما على ما مر جوابه فكيف يقول انه مفهوم كلى نعم الكل يمكن
ان توخذ بنحو آخر يتصف بالكلية او الجزئية على نحو ما قالوا فى الابتداء المطلق والى ض
مثلا لكن الماخوذ فى التعريف ليس من ذلك النحو كما لا يخفى ثم الظ ان تلك المعانى ايضا لا يكون
كاسبة ولا مكتسبة كالجزئى فلا يمكن دفع الاشكال بانه وان لم يكن كليا يمكن لا يكون جزئيا
ايضا فيمكن ان يكون كاسبا ومكتسبا فتدبر قول صاحب الكشاف الظ من قول
[illegible] ان الملائكة بمعنى كل جمع من الجموع والملك بمعنى كل واحد واحد لا ان

الملائكة بمعنى المجموع اذ ح لا يظهر وجه اشارة عليها فى هذه الاية الشريفة اذ كون المجموع
على ارجائها يستلزم كون كل واحد على ارجائها بخلاف كون كل جمع من المجموع ارجائها
فانه لا ينافى خروج الواحد والاثنين لا يق انه اذا كان بمعنى كل جمع من الجموع ايضا لا يظهر وجه
اختيار الملك على الملائكة لان ثبوت الحكم لكل جمع من الجموع يستلزم ثبوته لكل واحد ولا يجوز ان
يخرج منه واحدا واثنان لان الواحد مع اثنين آخرين من الاحاد والاثنين مع واحد آخر
منها جمع من الجموع والمفروض ان كل جمع من الجموع داخل فى الحكم لانا نقول هذا ايراد اورده
فى شرح التلخيص على من زعم ان عموم المفرد اشمل من عموم الجمع باعتبار كونه بمعنى كل جمع من الجموع
وهو على تقدير صحته يقتضى مساواة عموم المفرد وعموم الجمع بهذا المعنى فى جميع الموارد ولا
اختصاص له بما نحن فيه فهؤلاء الاعلام غافلون عنه فلا يبعد كون صاحب الكشاف ايضا
منهم وغفلته عن ذلك بخلاف التلازم بين ثبوت الحكم لكل واحد واحد وللمجموع من حيث
المجموع فى هذه الاية الشريفة فانه ظ جدا يبعد من مثل صاحب الكشاف الغفلة عنه على انه
يمكن ان يدفع هذا الايراد بان من ذهب الى انه بمعنى كل جمع من الجموع لعله اراد به كل
جمع تحقق جمعيتهم بحسب نفس الامر مع قطع النظر عن الفرض وظ ان ثبوت الحكم لكل جمع بهذا
المعنى لا يستلزم ثبوته لكل واحد واحد فتامل وايضا على تقدير تسليم شموله للمجموع الفرضية ايضا
يمكن ان يق ان ثبوت الحكم لكل جمع لا يستلزم ثبوته لكل واحد اذ يجوز ان لا يثبت حكم لشئ
من الاحاد مع ثبوته لكل جمع منها كما اذا فرض ان بابا لا يقدر على فتحه احد من احاد قوم مع
قدرة كل جمع منهم عليه وكما اذا فرض انه لم يوجد فى بيت الا شخص الا واحد فيصح ان يق انه
عدم فى هذا البيت كل جمع من جميع الاشخاص ولا يصح ان يق انه عدم فيه كل شخص لا يق
ثبوت الحكم لكل واحد ايضا لا يستلزم ثبوته لكل جمع جمع لصحة قولنا كل واحد من القوم
يشبع من هذا الخبز وعدم صحة قولنا كل جمع منهم يشبع منه فاذن بين استغراق المفرد و
الجمع عموم من وجه والظ من كلماتهم هو اعمية استغراق المفرد مطلقا لانا نقول الظ ان مرادهم
من الاعمية استغراق المفرد ان الافراد الثابت لها الحكم او المنفى عنها فى استغراق المفرد
اكثر من الافراد الثابت لها الحكم او المنفى عنها فى استغراق الجمع المعرف باللام وقد ثبت هذا بما
ذكرنا فتامل لتعرف واذ قد عرفت هذا فيظهر لك [illegible] فى كلام [illegible]

هذا فى النكرة [illegible]

[illegible] ١٢١٦ [illegible]

الكشاف على ان الملائكة بمعنى المجموع وذلك لانه قال اولا ما ذكره من انه فى كل واحد
دون المجموع كيف شئت فقول صاحب الكشاف لو لم يحمله على ذلك لم يحسن قوله دون المجموع ثم
ذكر ثانيا اتفاقهم على ان الخ ولا يخفى ان هذا ايدل على انه بمعنى المجموع فالظاهر منه ان ما سبقه
ايضا على ذلك المنهج الا ان يقع مراده انه ليس ظاهرا فى كل واحد واستدل عليه اولا بقول صاحب
الكشاف من جهة انه يدل على انه بمعنى كل جمع لا كل واحد واعلم ايضا من حيث انه يدل على انه
للمجموع لا لكل واحد فكل منهما يدل على مطلوبه لكن من جهتين مختلفتين وفيه بعد ان الحكم بذلك
الاتفاق مع نقل ما يخالف ذلك عن صاحب الكشاف لا يخلو عن بعد ثم ذكر ايضا ان كونه
بمعنى كل جمع ظاهر وهو ايضا يدل على ما ذكرنا كما لا يخفى واما قول ابن عباس فالظاهر من المحشى
انه حمله ايضا على ان الكتب بمعنى المجموع كما يظهر مما نقلنا عليك هذا وان امكن توجيهه
بتكلف لكن الظ انه ايضا بناء على كون الكتب بمعنى كل جمع كما فهمه صاحب الكشاف حيث
بينه بانه اذا اريد بالواحد الجنس والجنسية قائمة فى وحدان الجنس كلها لم يخرج منه شى
واما الجمع فلا يدخل تحته الا ما فيه معنى الجنسية من الجموع فتدبر على ان كون الجمع المعرف
الخ لا يخفى ان الالف واللام تفيد استغراق افراده فقولنا اذا دخل على الجمع يكون الظاهر منه
كل جماعة جماعة فجعله ظاهرا فيه ظاهرا فضلا عن عدم كونه بذلك المعنى وهو ظ ويرد عليهما
ان كلام المص الخ فان قلت لعل هذين التوجيهين يكون مبنيا على مذهب من قال ان الجمع المعرف
بمعنى كل واحد الخ يكون الموضوعات بمعنى الموضوع قلت فح يجب ان يكون لفظ الكل فى
فى التعريف لاعتبار اللام فى المعرف مع ان بناء التوجيهين على خروجه عنه وايضا على هذا لا وجه
للعدول من الموضوع الى الموضوعات حتى يحتاج الى هذه العناية فتامل من ارتكاب
الاستخدام الى التعسف وما قيل من ان الخ القايل هو الفاضل الابهرى وهو بعيد مدفوع
باستدراك ذكر اللفظ بل ما ذكره المحشى وزيفه تصدى لتوجيه زيادة قوله الذى لفظ بهذا
الوجه ولا يخفى ان المناسب نقل هذا الكلام فى اول الحاشية بعد قوله لان الفعل اصيل
فى العمل وكانه وقع سهوا من الناسخ فافهم واما الاعتراض بانه الخ قد وجه المحقق الشريف
الكلام على وجه يرفع هذا الاعتراض حيث قال فالمفرد هو الذى لفظ بكلمة واحدة اى جار
[illegible] واحدة وما ذكر انه لفظ هو كلمة واحدة فان البصير ملفوظ بتلفظ كلمة واحدة

لابد

لابد ان يكون كلمة واحدة انتهى والحاصل انه ليس المراد من الملفوظ بكلمة واحدة ان يكون
الكلمة الواحدة ملفوظا بها حتى لا يستقيم المعنى بل المراد الملفوظ بتلفظ كلمة واحدة
ان يكون متلفظه تلفظ كلمة واحدة على نحو قولهم الموجود بالوجود الخارجى مثلا وح لا طائل فيه
هذا اذا كان الباء للالصاق والمصاحبة ويمكن ان يكون للسببية ايضا بان يكون المراد الملفوظ
بسبب تلفظ كلمة واحدة ولا شك فى صحة العلية ههنا اذ تلفظ اللفظ هو ايجاده فيكون المعنى
الموجود بايجاد كلمة واحدة وهو صحيح لان الايجاد متقدم على الوجود كما لا يخفى وعلى التوجيهين يكون
حاصل المعنى انه لفظ هو كلمة واحدة وهو ظ هذا واما ما ذكره المحشى فى رفع هذا الكلام من حمله
ان الباء للسببية والمعنى انه الذى يكون ملفوظا بسبب تلفظ كلمة واحدة اى بسبب تلفظ
نوعه اذ الكلمة الواحدة نوع لكل فرد من المفرد والطبيعة لا بشرط شى متقدمة على الطبيعة
بشرط شى تقدم البسيط على المركب كما ذكره الشيخ فيكون الكلمة الواحدة متقدمة على كل واحد
من تلك الافراد بهذا الاعتبار فصدق على كل منها انه الذى يكون ملفوظا اى موجودا بسبب وجود
الكلمة الواحدة التى هى نوعه هنا ولا يذهب عليك ما فيه من التكلف مع انه لا يصدق الحد
على مفهوم المفرد اذ مفهوم المفرد ليس وجوده بسبب وجود الكلمة الواحدة بل هو عينها نعم
يصدق على افراده ولا يبعد ان يلتزم ذلك على ما ذكره المحقق الدوانى فى الحاشية القديمة
على شرح التجريد حيث قال المعتبر فى المعرف صدقه على افراد المعرف وحيث اطلق الصدق
على المعرف فى كلامهم فمرادهم ذلك فتامل ثم اعلم ان نسبة المحشى هذا التوجيه الى السيد الشريف
[illegible] مرتبة اذ ليس فى اصل حاشيته منه اثر اصلا والعبارة التى نقلها منه انما وقعت
فى حاشية الحاشية وتمامها هكذا لا يبقى لفظ زيد مثلا لا يصير ملفوظا بتلفظ كلمة واحدة هى غيره
بل بتلفظ كلمة واحدة هى نفسه فيرجع حاصل المعنى الى ان المفرد ما هو ملفوظ بتلفظ نفسه
لانا نقول كلمة واحدة اعم بحسب المفهوم من زيد وعمرو والنظر انما هو اليه فتامل انتهى وانت خبير
بانه بعد ما نقلنا من كلام السيد وقررنا المقصود منه لا ارتباط لما ذكره المحشى بهذا الكلام بل الظ
ان حاصل البحث ان زيدا مثلا لا يصير ملفوظا بتلفظ كلمة هى غيره بل بتلفظ كلمة هى نفسه فصار المعنى
ان المفرد ما هو ملفوظ بتلفظ نفسه فيصدق التعريف على جميع الالفاظ اذ ما من لفظ الا وهو ملفوظ
بتلفظ نفسه وحاصل الجواب ان الكلمة الواحدة اعم بحسب المفهوم من زيد [illegible]

وهذا القدر يكفي لصحة التعريف وعدم صدقه على غير المعرف والحاصل ان المفرد وان كان
في الواقع يتلفظ بلفظ نفسه لكن في التعريف لم يوخذ هكذا بل لوحظ بهذا العنوان
اي بعنوان كونه متلفظا بلفظ كلمة واحدة والمنظور في الكلمة الواحدة هو نفس هذا
المفهوم لانه في نفس الامر اي شيء هو وهذا المفهوم اعم من زيد وعمرو وصادق عليهما
بل لجميع افراد المفرد مانع من دخول الغير في التعريف فاعرف هذا التعرف ان المحشي
لم يعرف المراد ولم يظفر الا بالرد ولا بالايراد بل هو في واد وهو في واد او يتلفظ
اللفظ هو وجود له لا يخفى ان تلفظ اللفظ هو ايجاده كما اشرنا اليه لا وجود لكن الامر فيه هين
والوجه بين قال الجوهري لفظت الكلام ليس فيما عندنا من نسخة الصحاح المصححة جدا
لفظت الكلام بل فيها لفظت بالكلام وتلفظت به اي تكلمت به وفيما عندنا من نسخ
حاشية الابهري ايضا نقل عبارة الصحاح هكذا نعم نقل من الاساس لفظ القول ولفظ به
فسهولة في الملفوظ الخ يمكن ان يق ان قوله كلمة واحدة من باب وضع المظهر موضع
المضمر والمعنى ان المفرد هو الملفوظ به اي الملفوظ هو بناء على ان الباء للتعدية الا انه
غير الضمير الى كلمة واحدة اشعارا بان المعتبر هو ملفوظ يكون كلمة واحدة فافهم لكن عدم
اشعار كلام الابهري بهذا يدل على غفلته عنه كما لا يخفى فنحو عبد الله وكذا نحو الحيوان
ان طق اذا جعل علما اما اولا الخ قيل انت خبير باندفاع الاعتراضات الثلثة بمجرد ان
يراد بقول شارح الشرح حال كونها اجزاء من حيث كونها اجزاء ومثل هذه المسامحة واذيد منها
في كلامهم اكثر من ان تحصى انتهى وانت خبير بما فيه هذا ثم لا يخفى على المتصف انه عند القرينة
الظاهرة على ان المراد بعبد الله هو المعنى العلمي كثيرا ما لا يخطر بالبال معناه التركيبي ولا شيء
من اجزائه نعم قد يخطر ذلك الخ وعلى هذا فينبغي تخصيص كلام المنطقيين بصورة عدم
القرينة حتى يستقيم نعم يبقى الكلام ح على شارح الشرح في صورة الفهم كما ذكره المحشي في
صورة عدم القرينة فتامل واما ثانيا فلان القرينة الخ قد يقال الاولى ان يحمل
هذا تتمة للوجه الاول لا بحثا على حدة ويمكن ان يق ان شارح الشرح ادعى عدم دلالة اجزائها
على شيء حال كونها اجزاء لها وقال هذا بناء على مذهب من قال باشتراط الارادة
في الدلالة واما على المذهب الاخر فلعدم فهم المعاني الخ فالمحشي ذكر اولا ان مدعاه غير صحيح

واستدل

واستدل على بطلانه بما استدل وهذا من قبيل المعارضة ولم يتعرض فيه لما استدل به على دعواه
بناء على المذهبين اصلا وقال ثانيا ان دليلك بناء على المذهب الثاني باطل لم يتعرض
لابطال دليله بناء على مذهب الاول اما لزعم غاية او لوجه آخر ولا يخفى ان الاولى ح هو
ما فعله ولو فعل كما يق لم يكن خاليا من الاختلال فافهم واما ثانيا الخ قد يقال عند
عدم القرينة ملتزم كونها مركبة عند المنطقيين ايضا وانما يكون مفردة عندهم اذا كان
قرينة على استعمالها في المعاني العلمية وفيه تعسف والحق ما ذكره المحشي من اعتبار الحيثية
فافهم وما قيل من ان القيد الذي الخ يمكن حمل كلام القائل على ما ذكره المحشي من الحق
بان يكون مراده بالتغاير هو التغاير الاعتباري فافهم ومنه انك لتطهر الخ يمكن
ان يق مراد شارح الشرح انه لا فرق في هذا المعنى الا انه مركب على الثاني من يضرب واخواته
وذلك لان الياء في يضرب مثلا لم يدل على الفاعل لكنه يدل على النسبة التي لا يتم الا بذكر
الفاعل ولانه كما لا تدل الحروف على معانيها وكذا يدل على الغيبة فالتوهم ابن سينا من الفرق
في ذلك المعنى بين يضرب واخواته فاسد وان كان بينهما فرق من وجه آخر ح لا يرد عليه شيء
والقول بان الياء لا يدل على تلك النسبة ولا على الغيبة بل الدال عليها هو مجموع كلمة يضرب
ادمع الفاعل بعيد ويمكن ان يق ايضا انه لعله زعم ان المضارع الغايب ما يدل على
النسبة الى الفاعل المبهم كما ذهب اليه بعضهم وح استدل به الشيخ على كونه الفاعل المعين
غير تام وح يكون بناء كلامه على هذا الا انه ذهل عن مقصود الشيخ فكن الكلام ح في تحقيق
المذهب الحق والظ هو مذهب الشيخ كما يظهر من راجعه ما افاد في الشفا فتامل
تغير الصوت بهذا المعنى اول الخ لا يخفى انه ح وان اندفع منع الجزئية ابتداء لكن يتوجه
من جانب المنطقيين اختيار ان الدال هو الهيئة المذكورة الى ما ذكر من الحروف الزايدة وما
ضم اليها وبعد ذلك فيتوجه المنع المذكور بعينه فتدبر لان الحركة ليست بلفظ الخ دعوى
كون الحركة غير ملفوظ غير مسموعة كيف وهي مسموعة قال س في حاشية المطالع لا اشتباه في
ان الحركة مسموعة انما الاختلاف في انها هل توجد مع المتحرك او بعده والمختار الثاني لان الحركة
العارض الحروف المصوتة انتهى ولا يخفى دلالته على ما ذكرنا ههنا نعم لو قيل انه اذا كانت الحركة جزءا
للصوت فالظ ان يكون السكون ايضا جزءا لها وهو ليس بلفظ بل هو عدم

لان كونه امرا لا يمكن ان يدعى البداهة
في المشتقات التي يوجد فيها السكون فافهم
في خصوص ما نحن فيه اي في ان جزء اللفظ لا يمكن ان لا يكون لفظا وان امكن ان لا يكون في بعض
المواضع جزء الشي من جنس ذلك الشي نظير ذلك ان السيد س قال في حاشية المطالع ان
المجموع المركب من العلم وما ليس بعلم لا يكون علما بالضرورة الا ترى اذا ركب بالصدق عليه
الحيوان مع ما لا يصدق عليه لم يصدق على ذلك المركب انه حيوان قطعا انتهى وقال المحشي
في حواشيه عليها قوله الا ترى المدعى خصوص المادة وان ما نحن فيه من هذا القبيل الا ان الكلية
حتى ينتقض بمثل المركب من القديم والحادث والمركب من البسيط والمركب لا غير ذلك انتهى
وما يصح في لغة العرب دون ساير اللغات اذ كثيرا ما يوجد فيها ما يدل على الزمان وما يدل على زمان
يدل عليه على هيئة واحدة كقولك في الفارسية كرد وكرده وكذا يوجد ما يدل على زمان وما يدل
على زمان ما آخر على صورة واحدة كقولك آمد وآيد هذا ثم انه ليس مراده ان هذا الايراد انما يرد
على تعريف النحاة فقط كما يتوهم بل التحمل انما هو فيه واما الايراد فمشترك بينه وبين تعريف المنطق
كما لا يخفى سس على قسمين احدهما اللفظية الى آخر ما نقله فيه اشارة الى دفع ما في النقه
الثانية بان المراد باللفظية وغير اللفظية هنا ليس ما هو المشهور حتى يكون في جعل الالتزام
غير لفظية مخالفة لهم بل قسم الدلالة الوضعية اللفظية بالمعنى المشهور الى اللفظية بمعنى ما يكون
انتقال الذهن من اللفظ اليه ابتداء اي بلا واسطة وغير اللفظية بخلافه ولا بأس في جعل الالتزام
غير لفظية بهذا المعنى وهو ظ واما في اللفظ المركب فلا يخفى انه لا دلالة للفظ المركب
الى الكل من حيث هو على شي من اجزائه بل الدال على الاجزاء انما هو اجزاؤه وح نقول المقصود
ليس الا ان دلالة اللفظ على الكل متحدة بالذات مع الدلالة على الجزء وان كان له دلالة
عليه وههنا لم يتحقق الدلالة على الجزء حتى يتوهم انها لا يتحد مع الدلالة على الكل بل انما تحقق دلالة
جزء اللفظ على جزء المعنى وهي دلالة مطابقية من الجزء لا تضمن اذ هو دلالة اللفظ على جزء معناه
لا دلالة جزئه عليه واي صل ان في المركب لم يتحقق دلالة التضمن فلا ايراد بل انما تحقق المطابقة
وكان فهم بعض الاجزاء
وقد يتحقق الالتزام ايضا فلا حاجة لاجرائه عن التقسيم فتامل
قبل فهم بعض بالذات لم اجد له وجها اطمئن به والله يعلم واما ما تقدم بالزمان فقط
... قد عرفت انه ايضا اذ دلالة الكل من حيث هو على مجموع المعنى دلالة

ابتداء

فت
ابتداء لا بواسطة اذ لم يسبقها دلالة من تلك اللفظ اي الكل على شي آخر اذ لا دلالة له على الجزء كما
بل انما سبقها دلالة جزئه على معناه وهو ليس بغاير فتدبر وترك كلام المص انما ينبغي
ان يحمل الغير في كلام المص راجعا الى اللفظ مطلقا كما ذكره س ليوافق المشهور ويبقى مراده
به دلالة اللفظ اللفظية دلالة اللفظ على المعنى ابتداء اي بلا واسطة امر خارج وهي على كل معناها
مطابقة وعلى جزئه تضمن وبغير اللفظية ما يكون بواسطة امر خارج وليس فيه صرف اتحاد
الدلالتين فلا يرد عليه شي من الايرادين اصلا لكن كلام الشارح لا ينطبق على هذا التوجيه
كما لا يخفى بل الحق تنزيل كلام الشارح انه قد يقال ان المفرد في اصطلاح المص يشمل بعض المركبات
على اصطلاح المنطقيين كما اعترفوا به وح ما ذكر من اتحاد الدلالتين لا يستقيم في بعض المفردات
كالبغدادي مثلا فتامل واما ثانيا فلان كون الاشتغال لا يمكن ان يبقى المراد بكون
الاشتغال اليه بواسطة انه لو لم يكن دلالة على امر خارج عنه لم يكن له دلالة على هذا اي يكون
اشتغال الذهن اليه لانه يجب ان ينتقل من اللفظ الى ما وضع له وهو مستلزم للاشتغال الى هذا
وهذا لا ينافي ان يكون الاشتغال اليه سابقا على الاشتغال الى ذلك بعد كون دلالته عليه لكونه
موضوعا لذلك المعنى الخارج فلا يلزم ان لا يكون دلالة العمى مثلا على العدم الجزء الا فلا ايراد
على الشارح فتامل ويمكن دفع ذلك الرد بان هذا انما يدفع الترق الذي ذكره صاحب الرد
واما اصل الرد فباق بحاله اذ محصوله ان الدال على المعنى المجازي ان كان هو اللفظ مع
القرينة لم يكن المجاز في نحو رايت اسدا في الحمام مجازا مفردا اذ لم يتحقق اللزوم الذهني فيه فلا بد
من القرينة فيكون الدال هو مجموع اللفظ والقرينة فلا يكون مجازا مفردا مع انهم
صرحوا بان المجاز في امثال هذا مجاز مفرد ولا يرد على هذا ما اورده المحشي وهو ظ انه يرد
عليه ان من صرح بكونه مجازا مفردا لعله من اهل البيان الذين لم يشترطوا اللزوم الذهني
واما من شرط اللزوم فلم يقل به ولو فرض فلعله نظرا الى الظاهر على سبيل التوسع والتجوز
ايضا يمكن ان يكون المراد بالمجاز المفرد هو ان يكون اللفظ الدال بدون القرينة مفردا او
بخلافه خلافه وهذا لا ينافي ان يكون اللفظ مع القرينة مركبا اما فتدبر لا يقال لا بد
من القرينة في كل المجازات يمكن ايراد السؤال ههنا بوجهين احدهما انهم صرحوا بانه
لا بد في كل مجاز من القرينة ففي كل لفظ يكون الدال هو اللفظ وا

المجاز في المفرد اصلا وفيه انه لعل القرينة في بعض الموارد لصرف اللفظ عن معناه
الى لا للدلالة على المعنى المجازي بل يكون للفظ مجردا عنها دالا عليه ثم فيما لا يكون
لزوم ذهني يكون للقرينة دخل في الدلالة فلا يلزم ان لا يتحقق المجاز في المفرد اصلا
وثانيهما وهو ما اورده لا يقال انه لا بد في الدلالة على كل معنى مجازي من القرينة بناء على
اعتبار الارادة في الدلالة وذلك ان اللفظ لا يدل على المعنى المجازي من حيث انه مراد
بدون القرينة اصلا فللقرينة دخل في الدلالة في كل معنى مجازي فلا يكون مجاز مفرد وفيه ان
هذا الكلام لو تم لدل على عدم تحقق المجاز في المفرد اصلا في الواقع وليس محذورا يلزم
ما ذكره المجيب كما لا يخفى على المتأمل فتأمل لانا نقول على ما بينه الشارح يمكن ان
يقال ان هذا رد للجواب الذي نقله بقوله اجيب ولا يذهب عليك ان اللفظ مع القرينة الخفية او
الصارفة لا يدل على المعنى بالنسبة الى العوام الذين لا يفهمون واما بالنسبة الى الخواص الذين
يفهمون فيتحقق اللزوم الذهني حين هم يفهمون اذ لا شك انا اذا فهمنا معنى مجازيا عن
من لفظ مع قرينة لا يكون تلك الدلالة بمحض الاتفاق فيكون باللزوم ولا بد ان يكون ذلك اللفظ
مع تلك القرينة بالنسبة الى هذا الفهم اي من حيث لا يمكن ان يتحقق الا مع الدلالة على هذا
المعنى اذ لولا ذلك لما فهمنا ذلك المعنى منه الا بمحض الاتفاق وقد عرفت بطلانه وهذا هو المراد
باللزوم الذهني فلا يتحقق الدلالة في المجاز بدونه فاندفع الايراد نعم يمكن ان يقال انه على هذا
لا حاجة الى اشتراط اللزوم الذهني اذ مع ما ذكر كلما دل اللفظ على معنى التزامي بالنسبة الى
شخص في وقت تحقق اللزوم الذهني بالنظر اليه في ذلك الوقت نعم يمكن ان لا يتحقق بالنظر
اليه في وقت آخر او بالنظر الى شخص آخر وهو غير ضاير اذ لم يتحقق الدلالة ايضا فافهم ويمكن
دفعه بان المقصود من اشتراط اللزوم الذهني ليس الا ان في صورة عدم اللزوم لا دلالة كما
صرح به القائل حيث قال والا فلا فهم فلا دلالة لا انه يتحقق الدلالة ولا يسمى التزاما فتأمل
ثم اقول في الرد الى رد آخر لقوله اجيب ويمكن دفعه بان يقال لعل المراد من الدلالة
اللفظية بالمعنى العام ان يكون ما هو العمدة في الدلالة للفظ وظاهر ان العمدة ههنا هي اللفظ
لا القرينة فلا يضر كون القرينة غير لفظ هذا على ان للمجيب ان لا يجعل المقسم الدلالة اللفظية
[illegible] ايضا حيث جعل المقسم الوضعية لا اللفظية لكن على هذا لا يندفع النقض

ثم

عمن جعل المقسم هو اللفظية على ما هو المشهور فتدبر وان اريد ان الدال هو اللفظ
بشرط مقارنة القرينة الاولى صرف المقارنة بهن كما لا يخفى فالملزوم ههنا هو مجموع
اللفظ والقرينة اه لا يخفى انه اذا كان الدال هو اللفظ بشرط القرينة لا يلزم ان يكون
الموصوف بالدلالة هو المجموع بل هو اللفظ فقط لكن يجب ان يكون للقرينة دخل فيها
على ما هو التحقيق في المشروط بشرط الوصف ولا يلزم من كونها دخيلا في الدلالة الا كونها جزء
الملزوم لا للدال اذ كل ما يتوقف عليه الدلالة لا يعد جزء الدال كالعقل مثلا هذا وما قيل في المشروط
بشرط الوصف من ان معروض الضرورة هو مجموع الذات مع الوصف فخطأ بل الحق على
ما اعترف به المحشي ايضا في بعض تعليقاته ان الملزوم هو مجموع الذات والصفة لا ان الموصوف
هو المجموع كيف ومجموع زيد مع الكتابة ليس له اصابع حتى يتصف بتحركها وعلى هذا فلا دلالة
فيه على المدعى فتأمل كانت الاضافة داخلة اه قد عرفت ما فيه آنفا قال في
شرح الشرح وقد يجاب ايضا عن النقض بانواع المجازات ولا يخفى انه لو كان مراده من كون الدال
هو اللفظ مع القرينة ما هو ظاهره يتأتى عليه النقض ببعض الاكاذيب الساقة فلا تغفل
فلم يكن لفظا مفردا بل القرينة ان كانت غير لفظ فيخرج عن المقسم بقيد اللفظ وان كانت
لفظا فيخرج بقيد المفرد وما يقال من ان النقض بانواع المطابقة مبني عليه اي لو لم يحمل
على التوسع ولعل وجه ان نسبه اه لا يخفى ان هذا الوجه لا يخلو عن وجه لانهما وان
كانا موجودين بوجود واحد لكن يمكن ان يكون تعلق الوجود بالطبيعة لا بشرط متقدما بالذات
على تعلقه بالطبيعة بشرط شيء ولا بعد فيه لكن الكلام في اثباته وههنا ليس موضعه لكن جعل
بناءه على ان التقدم الذاتي يرجع الى الاحقية في الوجود فهما وان كانا موجودين بوجود واحد
لكن يمكن ان يكون احدهما احق واولى به من الآخر بعيد جدا اذ ارجاع التقدم الذاتي
الى هذا المعنى تعسف بل الظاهر انه مصداق قولنا وجد فوجد لا انه احق بالوجود من الآخر كيف
وتلك الاحقية والاولوية من الاستحسانات العرفية لا يستحق ان يجعل من المباحث الحكمية كما لا يخفى
على اولى الفطن الزكية هذا ويمكن توجيه ما ذكره الشيخ بوجه آخر ايضا وهو ان يجعل بناءه على ان تقدم
البسيط على المركب ليس بحسب الوجود بل بحسب الذات على ما قيل ان الاثنين بحسب ذاته وحقيقته من
حيث هي يحتاج الى الواحد سواء فرضنا لهما وجود ام لا وظاهر ان اتحاد الطبيعة [illegible] ينافي

تقدم احدهما على الاخرى مثل هذا التقدم لكن هذا القول كانه لا يلايم مذاق الشيخ على ما يظهر
من بعض كلماته فتدبر   الا ما يكون باستحقاق الوجود اي الا الاحقية في الوجود وبحث
الشيخ هناك انما هو عن التقدم الذاتي فظهر ان التقدم الذاتي هو الاحقية في الوجود
هذا ما فهمه المحشي والظاهر ان مراد الشيخ باستحقاق الوجود هو ضرورته التي هو وجود واستحقاق للوجود
فالتقدم الذاتي انما هو التقدم في هذا المعنى الذي هو مصداق قولنا وجد العلة وصارت
مستحقة للوجود فوجد المعلول وصار مستحقا له وليس المراد هو الاحقية فتامل   يمكن
ان يكون بهذا الوجه الا بالوجه الذي ذكره من ان الجزء والكل موجود بوجود واحد في العقل
فيكون الدلالة على الجزء ايضا متحدة مع الدلالة على الكل بالذات اذ ليس الدلالة والفهم الا
الوجود في العقل لكن ح اي على ما ذكره الشيخ من ان الجزء مقدم على الكل بالذات و ان
كانا متحدين في الوجود اي احق بالوجود من الكل لا يصح كون دلالة المطابقة اشتغالا من
اللفظ الى المعنى ابتداء اي بلا واسطة امر آخر يكون هو احق به منه اذ ح يكون دلالة المطابقة
مؤخرة عن دلالة التضمن بالذات اذ يكون الجزء احق بها من الكل فافهم وقد سبق منا
بعض التوجيهات للاشتغال بلا واسطة لا يرد عليه هذا الايراد فتذكر   في الحاشية لا يليق
قد لا يتحقق ح يمكن ان يق تحقق المدلول الالتزامي في بعض الالفاظ كاف لصحة هذا التعريف
اذ يصدق ح انه الاشتغال الى المعنى ابتداء اي يكون لنوع هذا مقدما على نوع الاشتغال
الى بعض المدلولات في الجملة كالمدلول الالتزامي ولو كان في لفظ آخر فتدبر   قال في الحاشية
اذ ح يشكل بالالازم القريب على ما ذكرنا آنفا يمكن دفع هذا ايضا اذ المراد من كونه ابتداء
كون نوعه مقدما على نوع الاشتغال الى بعض المدلولات والدلالة على اللازم القريب والبعيد
من نوع واحد فتامل   والجواب ان اللفظ ح لا يليق اذا وضع للفظ ح بازاء
مثلا فح ان عبر عنه ح بنفسه ثبت المطلوب وهو انه قد يعبر عن اللفظ بنفسه وان عبر عنه
بلفظ آخر كان وضع آبار ا ح سابقا على عكسه وكذا القول في وضع آبار ا ح لانا نقول
لا يلزم في وضع اللفظ بمعنى تعريف الواضع بوضعه ما يتأدى بالقراين كما في الاطفال يتعلمون
اللغات   فلا يتم ما ذكر فتدبر   جعل الدعوى كليا ولعل الباعث له على ذلك ان
اللفظ قد يطلق والمراد نفس اللفظ فلا وجه لتخصيص الدعوى ببعض

الالفاظ والمحشي نظر الى انه لو لم يخصص الدعوى لم ينطبق الدليل عليه ولم يكن له توجيه اصلا
فيجب ان يخصص الدعوى ليتم الدليل ويحصل المطلوب اي لا يرد عليه هذا وان كان يرد عليه
ما اورده شارح الشرح هذا ولكن يتم الدليل على التوجيه السيد بانه ظاهر ان التبعيض غير معقول
فلو اطلق بعض الالفاظ على نفسه لاطلق الجميع واللازم باطل اصلا اذ نعلم قطعا عدم
التوقف فيها في هذا المعنى فتدبر   ويظهر هذا انه ينبغي ح ان لا يظهر ما ذكرنا من ان المدعى
ان بعض الالفاظ قد يعبر عنه بنفسه ولابد في اثباته من ابطال نقيضه وهو ان شيئا من الالفاظ
لا يعبر عنه بنفسه بل يعبر عن كل لفظ بلفظ آخر انه ينبغي ان يراد بالوضع في قوله لانهم لو وضعوا
ما يتناول الوضع النوعي في المجاز حتى يكون لازما لنقيض المدعى وابطاله يثبت الدعوى
والا اي وان لم يتناول المجاز لا يلزم التسلسل الذي اورده اذ ح لم يكن ذلك لازما لنقيض الدعوى
فيجوز ح ان لا يعبر عن اللفظ بنفسه ولا بلفظ آخر موضوع له حقيقة حتى يلزم التسلسل الذي الزم
بل بلفظ آخر مجازي فلا يلزم التسلسل المذكور هذا غاية توجيه كلامه ولو قيل ان اللازم يبطل نقيض
المدعى لم يحتج الى هذه العناية فافهم   اقول فيه بحث اذ لا يخفى ان مراد السيد
ان في القسم الثاني من التعميم لا يكون المراد التعريض لخصوصيات الافراد بل يكون الملحوظ
جميع الافراد من حيث انها افراد هذا المفهوم الذي وضع له الآن لفظ الكلمة فح لولا
هذا الوضع يلزم التطويل اذ يجب عد جميع تلك الافراد ولا يرد عليه ما اورده المحشي اذ على تقدير
عدم وضع لفظ الكلمة بازاء هذا المفهوم العينه يمكن ان لا يكون الملحوظ خصوصيات الافراد
بل جميع تلك الافراد من حيث انها افراد هذا المفهوم الذي وضع الآن لفظ الكلمة له و
الحاصل انه عند عدم الوضع لا يتحقق لفظ الكلمة واما مفهومها وافرادها فمتحقق فاذا
كان الملحوظ جميع تلك الافراد مجملا يلزم التطويل وهذا ظاهر جدا لا ينبغي الغفلة عنه قطعا
بل الاول في شرح الشرح هذا التوجيه اظهر لكن قول الشارح مع ما يؤيد توجيه السيد كما لا
يخفى   وكذا صرح قوله قد يطلق ح ذكر السيد من الوجهين السابقين ولم يذكر هذا الوجه
وكان وجهه انه لا دلالة في هذا على جعل اللفظ دالا على نفسه بل انما يدل على انه قد يراد منه نفسه
ولا يلزم منه الدلالة الاولى اذ يمكن ان يراد منه نفسه لكن لا يطلق عليه بهذا الاعتبار
لفظ الدال فتامل   اقول فيه تامل اذ فيه انه لا اشعار في كلام المحشي

نفسه بالوضع كما اعترف به المحشي نفسه فكيف يقال ان الشارح فهمه هكذا وما ذكر من انه لو لم يفهم
هكذا ~~لم يخصصه~~ فلا وجه لتخصيص البعض به اي يرد عليه انا لا نسلم الاتفاق في ان اللفظ
يدل على نفسه في الجملة والبرهان عليه بل المسلم بالاتفاق والبرهان انه قد يعبر عن اللفظ
بنفسه واما اطلاق الدلالة عليه فمحل نظر هذا فيما ظهر من كلام المصنف اطلاق الدال
على اللفظ بهذا الاعتبار ذكر الشارح ما ذكر فتدبر ولتوجيه لفظ لا يبعد اي هذا التوجيه
موجه على توجيه السيد ايضا كما لا يخفى انه وضع على اي القول بالوضع ههنا بعيد جدا
وقول الشارح اي اعلم انه اذا قيل ان المراد هو النسبة التامة بناء على احد التفسيرين لا يرد
النقض بالحيوان الناطق واشار اليه لان شيئا منها لا يفيد النسبة التامة نعم لو حمل على النسبة
التي هي بين بين يتوهم وروده ويحتاج في الجواب الى ما ذكره الشارح وحاصله ان شيئا منها لم يوضع
لافادة النسبة بل المقصود من الحيوان الناطق مثلا هو الذات المتصفة بالحيوانية والنطق
لكن لفهم منه النسبة بالعرض كما لا يظهر على من له وجدان سليم وح ظهر ان في كلام الشارح نوع اضطراب
لان قوله الى الاعطاء ما يطلب اي يعطي ان المعتبر هو النسبة التامة وما ذكره في دفع الايراد
يدل على ان المراد هو النسبة الناقصة كما عرفت واما كلام المحشي فيرد عليه ان ما ذكره من ان
قول الشارح لان شيئا منها اي مبني على هذا المعنى للنسبة ظاهر الفساد اذ لو بني على هذا المعنى لم
يحتج في دفع النقض الى ما ذكره كما ذكرنا وما ذكره من التعليل بقوله اذ هذا المعنى اي لا ارتباط له
بالمدعى كما لا يخفى الا ان يقال ان قول الشارح لان شيئا منها لم يوضع لافادة النسبة بمنزلة
ان هذه المركبات لم يوضع لافادة النسبة بخلاف المركبات التامة لانها موضوعة لها
فح يجب على زعم المحشي حمل النسبة على التامة لانها التي يكون مقصودة بالذات واما النسبة
الناقصة فليست مقصودة بالذات اصلا لا في المركبات التامة ولا الناقصة تامل
لكن لا يخفى عليك اي لا يخفى عليك ان في توجيه السيد ايضا يكون نسبة واحدة لها طرفان
ثبوتي وسلبي لا نسبتان متغايرتان قال س ك ان النسب الجزئية لها طرفا ثبوت وانتفاء
كل النسب الانشائية لها تعلق ثبوتي وتعلق سلبي نحو قولك اضرب ولا تضرب فان اضرب في
الدلالة متعلق .. المخاطب اثباتا بالثبوت وفي الثاني اثباتا بالسلب لكن لا على الوجه
تعيين احد طرفيها اعم مما ذكر من الايقاع والانتزاع انتهى والحاصل

ان

اضرب المخاطب مثلا له تعلق ثبوتي هو مفهوم قولنا اضرب وتعلق سلبي هو مفهوم لا تضرب
فالمراد بتعيين احد طرفي النسبة هو تعيين احد من التعلقين كما ان قيام زيد له طرف ثبوتي
هو الايقاع وآخر سلبي هو الانتزاع فليس في شيء منها نسبتان متنافيتان بل نسبة واحدة
لها طرفان كما يظهر بالرجوع الى الوجدان وان كان يدل على النسبة التي قد ظهر
بما قررنا انه ان اراد بها النسبة التامة فغير تام وان اراد النسبة الناقصة فلا يحتاج في دفعه
الى ما ذكره بعد حمل النسبة في التعريف على التامة كما ذكره ثم ما ذكره في توجيه كلام الشارح وبيان
السر فيه من ان المركب التام وضع لافادة النسبة حتى يكون المقصود بالافادة فيه هو النسبة
والطرفان انما يقصدان لتوقف فهم النسبة عليهما والمركب الناقص وضع للدلالة على المحكوم
عليه او به واعتبار النسبة فيه لتعيين احد طرفي النسبة التامة او ان النسبة التامة يصح السكوت
عليها وتقنع النفس بها والناقصة لا يصح ولا تقنع فيرد عليه ان ذلك لا يدل على ان ليس تلك
المركبات موضوعة لافادة النسبة الناقصة بل انما يدل على ان المقصود بالذات فيها انما هو تعيين
احد طرفي النسبة التامة وهذا لا يستلزم ذلك كما ان زيد في قولنا زيد قائم ايضا يفيد معناه
ووضع له وان كان المقصود منه النسبة التامة واعتباره لجعله محكوما عليه لها فتامل
اقول فيه مسامحة يمكن ان يقال ان قوله لا يقال دخل على مجموع قوله ينتقض الى قوله لانا نقول
وتغييره باعتبار ما ذكره في ذيل قلت وح فقوله لانا نقول يطبق على ذلك ولا مسامحة فتدبر
والفرق بينهما ظاهر انه راجع الى الاقدمية والاولوية لكنه ليس كذلك بل هو راجع الى
الاشدية والاولوية وكانه وقع سهو وقد تبعه غيره نقل عنه في الحاشية هو الفاضل
المحشي سيف الدين الابهري انتهى وكانها ليست منه اذ ليس ذلك في حاشية الابهري بل
ما ذكره في دفعه هو من افاداته حيث قال لم يذكر التفاوت بالاولوية كما في نور الشمس والقمر
فانه يسمى دالا لاقتضاء ذاته له وان لم يكن فيه اشد ولا اقدم من نور القمر لانه لم يرد بيان حصر
التفاوت في الوجهين بل اراد ايراد مثال له وبهذا يظهر ضعف ما قيل التفاوت اما بالاولية
وهو التقدم او بالاولوية وهو الشدة فان الاولوية والشدة قد يفترقان كما في المثال المذكور
انتهى لغيره وهو الجزئي في الجنس ان اريد النوع الحقيقي او الاول فقط ان اريد النوع
الاضافي اوير اد بالنوع اي نقل عنه في الحاشية وكان تعريفا على ... مل

انتهى وكانه لم يجعله تعريفا ايضا على الاول وهو ان يراد بالنوع والجنس مصطلح المنطق لانه ح لم يكن المعرف مساويا للمعرف بل اعم ان كان المعرف هو النوع او اخص اذا كان هو الجزئي الاضافي واما اذا حمل على العام والخاص فكونه مساويا فهذا احمله على التعريف وانت خبير بانه اذا حمل التعريف على اللفظي يمكن ان يجعل على الاول ايضا تعريفا لجواز التعريف بالاعم او الاخص اذا كان لفظيا فتدبر ولما كان التعريف لفظيا اي ان اراد ان المعرف هو النوع اي الخاص فتعريفه بالجزئي الاضافي اي بالاضافة الى الجنس اعني العام يستلزم ذكر احد المتضائفين في تعريف الآخر فيرد عليه انه لا ارتباط لتعريف النوع بهذا المقام فلا ينبغي حمل الكلام على انه تعريف له ولو سلم فلا يجب حمله على التعريف بل يجوز ان يكون بيان حكم للنوع ولو سلم انه تعريف له فلا يلزم ان يجعل قوله اي بالاضافة الى الجنس داخلا في التعريف حتى يلزم ما ذكره بل يمكن ان يجعل تفسيرا وبيانا لكونه اضافيا وان اراد انه تعريف للجزئي الاضافي بانه الخاص بالاضافة الى العام فيرد عليه انه لا يجب حمله على التعريف بل يجوز ان يكون بيان حكم له وعلى تقدير تسليم كونه تعريفا له نقول لا وجه للزوم ذكر احد المتضائفين في تعريف الآخر اصلا بل انما ذكر كل من المتضائفين في تعريف امر ثالث الا ان يقال قد ذكر في تعريف العام وهو بعينه معنى الكلي الاضافي المضائف له وفيه انه على تقدير صحة هذا يلزم ايضا تعريف الجزئي الاضافي بنفسه وهو الخاص فلا ينبغي قصر النظر على لزوم ذكر احد المتضائفين في تعريف الآخر بل ذلك اشد مفسدة من هذا كما لا يخفى والينه نقول انه لا يجب جعل قوله اي بالاضافة الى الجنس جزء التعريف كما ذكرنا هذا وكان ما ذكره المحشي بعد التنزل عن جميع ما ذكرنا فافهم فلا وجه لما في شرح الشرح اختيار راجح الظاهر ان مراد شارح الشرح ان التعبير بكونه مقابل الاول ليس امرا مهما فيلا يناسب ذكره في هذا الكتاب المراد فيه غاية الايجاز ولهذا تركه في القسم الثالث والرابع مع انهما ايضا تقابلا مع الاول لانه لا وجه لتخصيص ذكر التقابل بهما دون القسمين الآخرين فلا يرد عليه ما ذكره المحشي ويمكن ايضا ان يجعل قوله تركه في الثالث والرابع على انه لم يذكر التقابل بين الثالث والرابع مع انه ايضا ... ... ان يكون ايضا ان يحمل ما اورده الشارح العلامة على هذه النسخة من انه لا وجه ... ان الرابع ايضا مقابل الثالث فلم يتعرض له هذا وعلى هذا ايضا لا

يبزم

لا ينفع ما ذكره المحشي كما لا يخفى واجاب الابهري عن هذا بان الغرض بيان مقابل الاول ومقابلة الرابع للثالث ظاهرة لغاية الخلاف بينهما فلم يتعرض لها بخلاف مقابلة الثاني للاول انتهى ولا يخفى ما فيه فتامل في الحاشية الفرق المشهور لا الاظهران يفرق بينهما بان في الاول يتحقق الوضع الشخصي دون الثاني كما فهم قيل في الجواب اي القايل هو الفاضل الابهري ويرد عليه انه اذا وضع جماعة كاهل اللغة مثلا لفظا لمعنى ثم نقل تلك الجماعة ذلك اللفظ لمعنى آخر لمناسبة بينهما فالظاهر انه داخل في المنقول مع انه يصدق عليه تعريف المشترك ولا ينفع هذا القيد الذي اعتبره بل يضر لانه اذا اعتبر هذا القيد في تعريف المشترك يكون المعتبر في المنقول خلافه وهو اختلاف الاصطلاح وقد صرح القايل نفسه بذلك فعلى هذا ينتقض تعريف المشترك والمنقول جميعا واما اذا لم يعتبر فالنقض بتعريف المشترك فقط فتدبر واما ثانيا اي ان اراد انه اذا وضع جماعة من قوم كاهل اللغة العربية مثلا لفظا لمعنى مثلا ثم وضعه جماعة اخرى من ذلك القوم لمعنى غير ملاحظ للوضع الاول يكون مشتركا فمسلم لكن لا نسلم انه لا يصدق عليه حده اذ يمكن ان يكون المراد باتحاد الاصطلاح ان يكونا من جنس واحد كان يكونا من اهل اللغة العربية مثلا وان كانا من طائفتين مختلفتين بالنوع وان اراد انه اذا وضعه قوم كاهل اللغة العربية ثم وضعه قوم آخر كاهل اللغة الفارسية او الشارع او العرف لم يكون مشتركا ولا يصدق عليه حده فلا نسلم ان لا يسلم الاشتراك ح بل يقال ان كان الواضع الاخير هو الشارع او العرف فهو منقول ان كان الوضع لمناسبة ومرتجل ان كان بدونها وان كان الواضع اهل لغة اخرى فالظاهر انه خارج عن جميع هذه الاقسام فتامل ما كان حقيقة ومجازا بالنقل ولهذا كان مبنيا على الاستلزام المذكور فافهم والمراد من المعنى المتعدد الخ فيه انه على هذا لا يصدق المشترك الا على ما كان موضوعا لجميع معانيه فالاولى ان يقال المقسم هو اللفظ الواحد للمعنى المتعدد الموضوع لاحدها وح فان كان موضوعا للكل فهو مشترك والا فحقيقة ومجاز فلا محذور فيه لكن لعله لم يذكر هذا القيد لظهوره وح لا يجب بناؤه على استلزام المجاز للحقيقة كما لا يخفى لكن فيه انه لا يعلم حال ما اذا اخذ معنيان مجازيان واللامر فيه سهل اذ لم يخرج شيء من افراد المجاز عن تعريفه اذ كل معنى مجازي بعينه ...

فيكون المرتجل ايضا خارجا عن المشترك منه

مع معنى حقيقي وان لم يصدق عليه اذا اخذ مع مجازي آخر هذا والاولى ان يجعل
التقسيم اعتباريا بالقياس الى كل معنيين معنيين كما قيل ويزاد قسم آخر هو كونهما
مجازيين حتى يسلم عن الخدشة المذكورة فتدبر او لنوعية كما في المشتقات
على ما اشار اليه الشارح المحقق الطاكاني غرضه ان قول الشارح وعن السوال الثاني
في الواقع الى تلك الاعتراضات لانه يفهم من مجرد قوله هذا انه اورد عليه الاعتراض
على الدليل المختار وهو ظاهر وحاصله انه لما اراد لا يخفى ما فيه من التكلف والتعسف
والاظهر ان يقال انه لو لم يكن قوله معا لكان للتوهم المذكور مجال بعد ضم قوله على البدل اليه
فلا بد منه هذا والاولى حذفه معا لانه يقال ان القرء الكل واحد من الطهر والحيض من غير ترجيح وح
لا يرد النقض بالموضوع للجميع ايضا كما لا يخفى وعلى الثاني وان الشارح يمكن ان
يقال المراد انهم اتفقوا على ان القرء للطهر والحيض من غير ترجيح وانه ليس معنى آخر راجح بالنسبة
اليهما لكنه لم يذكر هذه المقدمة احالة على الفطن وح لا يرد النقض بالموضوع باعتبار المعنيين
المجازيين اذ تحقق هناك معنى آخر راجح عليهما هذا ويمكن ان يورد على هذا الدليل انه يجوز ان
يكون اللفظ موضوعا للمعين على الوجه المذكور لكن بوضع واحد كالاسماء الاشارة على احد
المذهبين والتزام كونها داخلة في المشترك خلاف المشهور كما سيذكره المحشي فلا بد من زيادة
قيد آخر فتدبر وقد يورد على عكس التعريف بجواز رجحان احد معنى المشترك لاشتهاره
كالعين ويمكن دفعه بعدم جعل هذا تعريفا للمشترك بل يكون الغرض ان كل ما هو كذلك فمشترك
ولا يجب العكس لكنه لا يلايمه قوله وهو معنى الاشتراك فافهم لا المقابل للفعل
والحرف قيل لو اريد به مقابلهما فقد يكون ايضا حرف غير مركب ككاف الاسمية
نعم لو اضيف الاكثر الخ قد يتوهم ان عدم صحة هذا يكفي في تصحيح كلام الشارح اذ اللام في قوله الا
الاكثر للعهد اي راجع الى اكثر المسببات ولذلك لم يؤنثه اذ افعل التفضيل المضاف لا يجب
فيه المطابقة لمن هو له بخلاف المعرف باللام وح فاذا لم يصح هذا يصح الاضراب عنه وفيه انه
ح يصح الاضراب لكنه لا على الوجه الذي ذكره الشارح لانه قال بل لا نسبة للمعاني الباقية
الى ... لعدم تناهيها ولا ارتباط له بالتقييد بل يجب ح ان يقال بل لا نسبة لها الى المسببات
ح على هذا بان يقال المراد لا نسبة للباقية الى ما وضع له بان يقال

اكثر المسببات تلك اقسامها لعدم تناهي الباقية فيكون المسببات غير متناهية فلم يصح هذه
النسبة بعيد جدا على ان الاضراب على هذا الوجه مما لا يليق في مقصوده كما لا يخفى فلا وجه
للاضراب اصلا فتامل لان معناه ما فوق النصف الخ قيل اقول فيه بحث لان
اسم التفضيل المضاف بالمعنى المشهور المستعمل يفيد تفضيل الموصوف على ما سواه من
جملة ما اضيف اليه كما صرح به النحاة فيكون معناه اكثر المسببات اكثر مما وضع له وهذا اقرب
بصحته فلم يرد باكثر المسببات الا زيد من النصف انتهى وفيه ان كون المعتبر في افعل
التفضيل الزيادة على ما عداه مما اضيف اليه لا يقتضي ان لا يفهم من اكثر المسببات كون
المفضل زائدا على النصف اذ الزائد عن النصف زائد على ما عداه مما اضيف اليه وان
اريد انه لم يفهم من تلك المقارنة بكون اكثر الشيء يجب ان لا يكون زائدا على نصفه ففيه
انه لا باس به اذ النحاة لم يتعرضوا الا لتحقيق معنى التفضيل المعتبر في كل اسم تفضيل اهو
على جميع ما عداه مطلقا او جميع ما عداه مما اضيف اليه ولم يفصلوا جميع ما يفهم من كل
افعل تفضيل فكون اكثر المسببات يجب ان يكون زائدا على النصف اذا لم ينافي
ما قالوه فلا باس بعدم فهمه منه وهو ظ نعم يتوجه المنع على ذلك الفهم كما ذكره المحشي واما الا ان
بقاعدة افعل التفضيل فلا وجه له فتامل وايضا المقصود انه الخ وح فيحمل كلمه
بل على الترقي فان الاكثرية لا يمكن اجتماعها مع نسبة اليه على الوجه الذي ذكره المحشي
ترقي بانه اكثر منه على وجه لا نسبة اليه بذلك المعنى فتدبر كان الباقي اكثر ظاهر
ان المراد انه كان الباقي اكثر من الاثنين وقوله ولا يقتضي ذلك تناهي الباقي ولا المجموع
اشارة الى دفع المفسدة التي يتوهم من كون الباقي اكثر وهو انه اذا كان الباقي
اكثر من الاثنين والاثنين متناه فيلزم كون الباقي ايضا متناهيا اذ لا يصح نسبة الغير
المتناهي الى المتناهي كما اشار اليه الشارح ويلزم منه تناهي المجموع ايضا ووجه الدفع
منع عدم الصحة المذكورة بل يصح نسبة الغير المتناهي الى المتناهي بالاكثرية وفيه من الغفلة
ما لا يخفى فان الشارح الشريف لم يمنع صحة كون غير المتناهي اكثر من المتناهي بل منع صحة اضافة
الاكثر الى الغير المتناهي بان يقال هذا اكثر ذلك الغير المتناهي فكون الثاني اكثر من الاثنين
لا يضر بما ادعاه وهو ظ وبهذا علم الحكم المفسدة لزوم تناهي الباقي

القايل هو الفاضل ميرزا جان منه

معناه ما فوق النصف ولا نصف لغير المتناهي وينبغي التعرض لدفعه لا لما ذكره من المقدمة
ويمكن ان يوجه مراده بكون الباقي اكثر انه اكثر ذلك الغير المتناهي وقوله ولا يتفقى ذلك
اه اشارة الى دفع المقدمة التي يلزم من تحقق النصف لغير المتناهي التي لاجلها
حكم شارح الشرح بانه لا نصف لغير المتناهي وهي انه اذا كان له نصف فيلزم تناهي النصف
الذي في طرف المبدا وكذا تناهي النصف الباقي المجموع كما ذكر في حاشية الحاشية والمراد
انه اذا لم يكن معنى الاكثر ما فوق النصف فلا يلزم هذه المقدمة ولا يخفى ما فيه من التكلف بل
الظاهر ح ان يقال ولا يتفقى ذلك تحقق النصف لغير المتناهي حتى يلزم تناهيه فتامل
ولو تم هذا الدليل اه يعني ان الدليل الذي ذكره على انه لا يصح اضافة الاكثر الى غير المتناهي وهو انما
الاكثر ما فوق النصف ولا نصف لغير المتناهي لو تم لدل على نفي جميع الامور الغير المتناهي
اذ ما من غير متناه الا ويصح نسبة الاكثر اليه كما يقال اكثر الايام كذا وكذا واكثر الشهور كيت وكيت
فيكون لها نصف فلا يكون غير متناهية فتدبر   في الحاشية انما يسلم في غير المتناهي اه
وايضا انما يسلم في ذلك اذا كان متناهيا من طرف اما اذا كان غير متناه من الطرفين فلا نم
عدم تحقق النصف له ووجهه ظ   في الحاشية وح يرجع الى البحث الذي يذكر اعتراض على ما
قيل بانه على ما ذكره يرجع هذا البحث الى البحث الاخير الذي يذكره الشارح من انه يجوز التعبير
بالالفاظ المجازية واشتهر بان نسخ الشرح هناك مختلفة ففي بعضها او من المعاني المختلفة
ما لا يوضع له اسم ويعبر عنه بالالفاظ المجازية بل قال ابن مستويه اكثر اللغة مجاز وكانواع الروائح
والمحشي انما تعرض لهذه النسخة فقط وفي بعضها ما لا يوضع له اسم كانواع الروائح ويمكن ان
يكون نسخة القائل وهو الابهري على النحو الثاني وح لا يرجع هذا البحث الى ما ذكره هنا لان الكلام هنا
انه يمكن التعبير بالالفاظ المجازية وهناك انه يمكن التعبير بالالفاظ الحقيقية المركبة وان لم يمكن بلفظ
لها بخصوصها فتامل   عطف على قوله اه لا يخفى ما فيه من التكلف والظاهر ما في النسخة
الاخرى التي نقلناها   بل على تناهيها مطلقا اه هذا تم لكنه يمكن ان يعبر عن كثير
من المعاني بلفظ واحد مركب كما يقال رائحة الورد والرائحة الطيبة هذا ولا يخفى ان في صورة
التعبير بالالفاظ المجازية ايضا لا بد من التمسك بذلك فانها ايضا متناهية لكن يمكن ان يعبر
عن كثير بلفظ واحد مجازي فلا يلزم خلو شيء من المعاني عن اللفظ فتامل

في الحاشية

في الحاشية وان حمل اه هذا يحتمل وجهين احدهما ان يحمل قوله ويعبر عنه بالالفاظ المجازية والحقيقية
كانواع الروائح سندا واحدا وثانيهما ان يكون قوله بالالفاظ المجازية سندا والحقيقية سندا
آخر لكن يكون المراد بالحقيقية مع المجازية فيكون حاصل الكلام ويعبر عنه بالالفاظ المجازية
فقط او مع الحقيقية ولا يخفى ما في الوجهين من التكلف والقباحة يكفي التعرض للحقيقية لغنائها
على الاول بل ينبغي الاكتفاء بالمجازية فقط كما لا يخفى هذا وقد عرفت انه لا فرق بين الحقيقية
والمجازية في هذا وان كلا منهما يصلح للسندية فافهم   حاصله ان المعنى المشترك اه الظاهر ان المراد بالتشكيك
ان الاختلاف في الوجوب والامكان لا يمنع التواطؤ اذ لا شك ان العالم والمتكلم يصدق
على القديم والحادث على التواطؤ اذ لم ينقل القول بالاشتراك اللفظي فيهما من الاشعري وانما
نقل في الوجود فقط نعم انه يجوز ان يكون الشيء واجبا وممكنا معا فكلامه في الحقيقة نقض
اجمالي على ما ذكره المستدل وليس فيه تحقيق كيفية كون الشيء واجبا ممكنا ولا يبعد ان يكون
نظره الى ما سيذكره المحشي في آخر الحاشية من ان ههنا معنى واحدا كان واجبا نظرا الى موصوف
معين هو ذات الواجب تعالى وممكنا نظرا الى موصوف آخر هو الممكن ولا استحالة فيه وح فلا
استبعاد فيه فتامل   اذ لعل هذا المفهوم العام اه هذا انما يحتاج اليه على القول بعينية الصفات
كما هو الحق اما على القول بزيادتها كما زعمه الاشعري فلا حاجة اليه اذ الظاهر انهم يقولون انها
ممكنة بالذات واجبة لذات القديم تعالى فتدبر   اقول فيه بحث اذ الغرض اه قيل
اقول هذا انما يرد لو اراد بالفهم التفصيلي فهم المعنى الموضوع له بخصوصه اما لو اراد به فهم المعنى
المتعين الذي لا يحتمل صدقه على امور متعددة اندفع الايراد لان اسماء الاجناس كلها انتهى
وانت خبير بما فيه فتامل   او ماخوذا من حيث هو هذا الترديد مبني على الاختلاف في اسماء
الاجناس   اقول فيه نظر لان مقصوده اه يمكن ان يكون مراد شارح الشرح ايضا ما ذكره
السيد واستصوبه المحشي بان يقع مراده لا انه لزوم التطويل اذ ربما يتعين وقوع البيان بالمجموع بان
لا يكون هناك لفظ منفرد فيقع البيان بمجموع اللفظ والقرينة فلا تطويل اذ لا يمكن بيان المراد
الا به لكن فيه تكلف وان كان ظهر ما ذكره المحشي في حاشية الحاشية كما لا يخفى والاظهر ان يحمل كلامه على
ما سيذكره المحشي بقوله ولا نسلم انما لعقلية اه بان يقال المراد لا نم لزوم التطويل اذ ربما يقع بيان المراد
بمجموع اللفظ والقرينة اي يكون للقرينة دخل في بيان المراد ومع

من ان جواز الترادف ينبغي لحصول الروى

في التطويل فافهم   اقول الظاهر انه يجوز ان يتعلق بغرض تطويل الكلام اشارة
مثل يصح انه لا يخفى ان يصح لا يصلح متعلق بقوله لوزن الشعر على ما ذكره المحشي ووقع في حاشية
شرح الا ان يحمل على معنى يصلح وتوجيه ما ذكره المحشي انه فلا يصح القرار من يصلح اليه فالظاهر
ان يحمل كلام الشرح على انه بيان لخلاصة الكلام لا انه اشارة الى التقدير يصح بنهج عبارة المتن
على ما رايناه هو المراد او انه بدون اللام وح يمكن ان يجعل متعلقا بيصح الا انه تعسف كما ذكره
المحشي فافهم   وهذا التعسف التعسف في تفسير حرف التغيير بما ذكره لان تخصيص الروى
بالنظم على ما يتوهم من قوله والادل لانه اذ لا تكلف فيه كثيرا سيما اذا قرن بالوزن ويكون
المقصود التنبيه على ان النظم هو الاصل فيه وتعميم حال النثر بالمقايسة على ما قرره القايل الفاضل
لا ذكره كلام المحشي نفسه حيث نظم تخصيص كل منهما بالنظم في ضمن وجه الاظهر فتدبر
والاظهر في توجيه المتن انه يمكن ان يكون الشارح ايضا حمل عبارة المتن هكذا لكن ذكر قوله او نقد
يصلح انه تبيين المرام وتوضيحه لا لتوجيه الكلام وتصحيحه وانما لم يتعرض له لوضوحه وظهوره لكن
بقي انه لا وجه لنقله الى المقافية الا ان يقال لما كان الصلاحية للقافية فيه خفى وجود ادامة فائدة
من الصلاحية للروى فسره بما يكون فائدة الترادف اقوى فافهم   على انه لا مناقشة لاجل لا يخفى
عدم النقد   ولا يخفى ان القايل انه هذا الايراد والجواب اورده اكثر الناظرين في هذا الكتاب
كشارح الشرح والسيد الشريف ولا يخفى سخافتهما اما الايراد فلان ما ذكروا من انه لا مدخل لكونه
مرادفا في ذلك اذ لو فرضنا ان القفا لم يوضع لمعناه لم يغيرذلك في التقابل يرد عليه ان
المعتبر في مدخلية الترادف في ذلك ان يتحقق ذلك بسبب وضع اللفظ لهذا المعنى الذي
ترادفه عليه ولا يلزم ان يكون لوضع اللفظ الآخر ايضا لهذا المعنى مدخل في ذلك بل وضع اللفظ
الآخر لا مدخل له انه يمكن ان يتحقق فائدة اخرى بسبب وضعه ايضا كيف ولو كان كذلك يلزم ان
لا يتحقق للترادف شيء من الفوايد المذكورة اصلا اذ في اللفظ الذي يحصل به وزن الشعر
دون مرادفه ايضا لا مدخل لمرادف الآخر في حصول الوزن به حتى لو لم يوضع ذلك ايضا يحصل الوزن
به وعلى هذا القياس في البواقي نعم يبقى ان مجرد وضع الخيار لمعنى القثاء لم يحصل تلك الفائدة بل لابد
من الاشتراكين وهو ليس بضائر اذ المراد انه قد يحصل فائدة بسبب وضع اللفظ لمعنى واستعماله
... الفايدة باللفظ الآخر الموضوع لهذا المعنى وهذا اعم من ان يكون الوضع المذكور

مستقلا

مستقلا في افادة تلك او يكون لشيء آخر ايضا مدخل فيها ففي شان هذا يتحقق فائدة ايهام
التقابل بسبب وضع لفظ الخيار لمعنى القثاء حتى لو لم يكن موضوعا له لم يتحقق هذه وان توقف
حصولها على اشياء اخرى مثل كون لفظ الخمس مشتركا وكذا لفظ الخيار وهذا ظاهر جدا لا ينبغي ان
يغفل عنه مثلهم من اخيار الاحبار واما الجواب فتعسفه ظاهر   في الحاشية وهذا يدل انه قال في
القاموس وربه المكان ونكس نساحته وتسعه يجب اصل الوضع احترازا من اللفظين الدالين على
معنى واحد مجازا او حقيقة ومجازا   لم يوجد فيه قيد من جهة واحدة وكذا قيد على الانفراد فلا يستقيم
ايضا اخراج التوابع به فالظاهر ان نظر المحشي الى التعريف المشهور لا الى ما يستفاد من كلامه فتدبر
بل الظاهر انه يمكن حمل كلام الشارح ايضا على هذا بان يقال مراده ان الحد يدل على المفردات فلا يكون
مفردا بخلاف المحدود واما قوله باوضاع متعددة فهو لدفع توهم انه يجوز ان يكون مفردا ومع
ذلك يدل على المفردات لان المفرد قد يدل على المفردات دلالة اجمالية كلفظ الانسان وحاصل
الدفع ان الحد يدل على المفردات دلالة تفصيلية باوضاع متعددة فلا يمكن ان يكون مفردا
هذا والمتكلف حمل كلام الشارح على الوجهان الثاني ايضا فافهم   اقول حمل وجوب الصحة انه يمكن ان
يتكلف فيقال مراد شارح الشرح ليس حمل الوجوب على ذلك بل مراده ان محل النزاع ليس
صحة الوقوع في بعض المواضع اذ لا يتصور فيه خلاف ولم يصح قولهم انه فلذا جعل محل النزاع هو
صحة الوقوع في جميع المواضع ولم يستنبط هذا من زيادة لفظ الوجوب ولم يحمله على ذلك بل استنبط
من قوله فالواجب وقوع كل مرادف الخ حيث اورده بعنوان الكلية ثم بعد ذلك التحقيق
تعرض لتحقيق لفظ الوجوب على ما نقله المحشي   اقول فيه بحث اما اولا فقد عرفت ما يندفع
به هذا الاعتراض آنفا ويمكن ان يقال ايضا انه وجه الكلام اولا بذلك التوجيه ثم ذكر آخرا اقول و
تحقيق فذلك اشارة الى ان ما ذكره اولا ليس بتحقيق بل التحقيق في توجيه الكلام هذا وليس مراده
تحقيق ما ذكره سابقا كما هو الظاهر وفهم المحشي وعلى هذا ايضا لم يتوجه هذا الاعتراض وكذلك لم يصح
قوله انه لم يظهر له وجه وكانه وقع سهو في العبارة والمراد انه بناء على الفرق الذي ذكره اولا لم يستقم
قوله الصحة التي هي الامكان اذا جعل جزءا من المحمول يصير القضية ضرورية وكذلك لم يصح قوله ولما
كان وجوب الصحة انه فافهم   واما ثانيا فلانه توضيحه ان شارح الشرح جعل ...
الوقوع بالضرورة وذكر ان هذا في قوة الصحة اذا اخذت جهة للقضية

قوله ص

فالمستدل تعرض لابطال نقيض هذه القضية ليلزم منه بطلان نقيض المدعى ويتم المطلوب فقال
اذ لو امتنعت الخ وحاصل ايراد المحشي ان نقيض قولنا يقع بالامكان هو قولنا لا يقع بالضرورة
وهو بمعنى امتنع الوقوع لا امتنع الصحة فلا يصح قول الشارح اذ لو امتنعت بل الصحيح اذ لو امتنع
فالحق في توجيه كلام الشارح هو ان لا يجعل تعرض المستدل لابطال نقيضها للقضية التي يكون
الصحة فيها جهة بل يقال ان قولنا يصح الوقوع بالضرورة في قوة قولنا يصح الوقوع ونقيض هذه
القضية هو قولنا لا يصح الوقوع وهو بمعنى امتنع الصحة كما ان قولنا يصح بمنزلة يجب الصحة والمستدل
تعرض لابطال هذه القضية ليلزم منه بطلان نقيض المدعى ويتم المط كما فعله المحشي هذا ويمكن توجيه
كلام شارح الشرح بان امتناع صحة الوقوع او امتناع الوقوع بمعنى واحد فيصح اذ لو امتنعت مكان
لو امتنع ولعل السر في العدول عنه اليها هو انه عنون المدعى بقولنا يصح الوقوع بالضرورة
فالملائم ظاهرا اثبات الضرورة لصحة الوقوع والناسب في الاستدلال عليه هو قولنا اذ لو امتنعت
الصحة واما قولنا اذ لو امتنع الوقوع فلا ينطبق عليه وليس في مقابله بحسب الظ اصلا كما لا يخفى
وايضا لا يبعد ان يقال ان قولنا يقع بالامكان وان كان نقيضه الصريح المعتبر في الاصطلاح
هو قولنا لا يقع بالضرورة لكنه يمكن ان يجعل قولنا لا يمكن الوقوع ايضا نقيضا له في الواقع لانه
رفعه ويؤيده قوله لما كان عدم الامكان وامتناعه بمعنى واحد قال اذ لو امتنعت الصحة مكان اذ لو لم
يصح فتدبر وايضا يمكن ان يقال انه ليس مراد شارح الشرح ان ما تعرض المستدل لابطاله هو نقيض
للقضية التي يكون الصحة فيها جهة يعني قولنا يقع بالامكان حتى يرد عليه ما اورده بل مراده ان
وجوب الصحة في قوة الصحة التي يكون جهة يعني في قوة اصل الصحة اذ الصحة اذا كانت جهة يكون
الملحوظ هو اصل الصحة من غير ملاحظة النسبة فهما شيء من الجهات فالقضية التي تعرض المستدل لابطال
نقيضها هي قولنا يصح الوقوع الذي هو لازم للمدعى ونقيض هذه القضية هو قولنا لا يصح الوقوع
وعدم صحة الوقوع في قوة امتناع الصحة فيصح بهذا الاعتبار جعل امتناع الصحة نقيضا لوجوب
الصحة فلذلك تصدى المستدل لابطاله ليلزم منه اثبات المدعى قوله اي اصل الخ يعني انه فهم
في المدعى وجوب الصحة وفي الاستدلال اي في المقدمة التي تعرض لابطال نقيضها اصل الصحة لعدم
تفاوت المعنى وعلى هذا يؤول الى التوجيه الذي ذكره المحشي لكنه تكلف بعيد اذ الصحة لم
تكن ايضا ساهوا اذ الصحة مذكورة في الاستدلال بقوله اذ لو امتنعت اي الصحة فلم

او يقال ان نقيض قولنا يصح الوقوع بالضرورة هو قولنا لا يصح الوقوع بالامكان وهو في معنى قولنا امتنع الصحة فافهم منه

انها

انها ليست مذكورة بعنوان كونها جهة المحمول ملحوظة ولتوسيط هذا المعنى ما في شرح
الشرح من ان التوسيط انسب لان اللفظ بالنسبة الى معناه الموضوع له بمنزلة ذات الشيء
وحقيقته وبالنسبة الى الغير بمنزلة العارض تعسف كما لا يخفى الا المعنى المغاير للثاني
اي المعنى الذي يكون متقدما على معنى آخر واعلم انه لو كان المراد ذلك لاشكل بالحقيقة التي لا يكون لها
وضع آخر اصلا بالاشتراك على راي من لا يقول بتحقق الوضع في المجاز وكذا اشكل بالحقيقة التي
لا يكون لها وضع متأخر وان كان لها وضع غير متأخر بالاشتراك او بالمجاز على الرايين والحاصل
انه يرد الاشكال في جميع الالفاظ الموضوعة على الراي الاول اذا لم يكن لها معنى مجازي متأخر
على الراي الثاني اذا عرفت هذا علمت ان الاولى ان يقرأ الآخر في قوله لا يكون لها وضع آخر
بالكسر على صيغة اسم الفاعل حتى ينطبق على ما ذكرنا واما اذا قرئ بالفتح على صيغة اسم التفضيل فلا
يشمل جميع موارد الاشكال ايضا نعم منه ان الوضع المجازي يتحقق في بعض الالفاظ دون
بعض فيشكل بالقسم الثاني فهو غير مستقيم لانه على راي من يقول بتحقق الوضع النوعي في المجاز
يتحقق في جميع الالفاظ وعلى راي الآخر لا يتحقق في شيء منها اصلا فهو غير موجه على المذهبين هذا
واما ما ذكره في دفع الاشكال فلا محصل له لانه لا معنى لاعتبار الفرض والتقدير بالنسبة الى الوضع
المجازي اذ في الاوضاع التي تحققت قبل اعتبار الواضع ذلك الوضع لا اشكال واما بعد اعتباره
فلا معنى لاعتبار وضع مجازي آخر ولعله لهذا قال شارح الشرح ولا يخفى ما فيه وايضا بعد التمسك
بالفرض والتقدير لا حاجة الى التشبث بالوضع المجازي اذ يمكن فرض الفرض بالقياس الى المعنى
الحقيقي ايضا كما لا يخفى ويمكن توجيه الكلام بان يقال ان شارح الشرح جعل النزاع في انه هل يتحقق
الوضع في المجاز ام لا فرعا للخلاف في اشتراط النقل وعدمه على ما يفعله المحشي ويلوح من كلامه
في موضع آخر ايضا فعلى مذهب من قال بعدم الاشتراط لا يتحقق الوضع في المجاز اصلا ويرد
الاشكال في كل لفظ لا يكون مشتركا ولا مدفع له واما على المذهب الآخر فيتحقق الوضع في
الالفاظ التي تحقق فيها النقل والمجاز ولا يتحقق فيما لم يتحقق فيرد الاشكال بالقسم الثاني فهو مراده
تعرض الاشكال على هذا المذهب وذكر في جوابه انه في الالفاظ التي تحقق فيها الوضع والمجاز
لعدم النقل يمكن فرض الوضع وتقديره بناء على فرض النقل وتقديره والوضع الفرضي كاف
في دفع الايراد فتدبر ويمكن ان يقال انه جعل منشأ الخلاف ان الوضع هل ...

[illegible]

[illegible]

للمعنى او هو تخصيص اللفظ بالمعنى مطلقا فينقسم الى الشخصي والنوعي فعلى الاول المجاز موضوع
عند من اشترط النقل في الاحاد اذ قد علم بالاستعمال تخصيص عينه بازاء المعنى وليس
بموضوع عند غيرهم وعلى الثاني هو موضوع على المذهبين على ما ذكره السيد الشريف قدس سره فمراد
شارح الشرح ايراد الايراد بناء على الاول على مذهب من اشترط النقل في الالفاظ
التي لم يتحقق فيها النقل والجواب عنه واما على المذهب الآخر فلا يتوجه واما على الثاني فلا
ايراد الاشكال اصلا فتامل ويمكن ان يقال انه جعل محل الخلاف ان وضع اللفظ للمعنى هل هو تعيين
اللفظ بنفسه للمعنى فلا وضع في المجاز اصلا لا شخصيا ولا نوعيا لان الواضع لم يعين اللفظ
بنفسه للمعنى بل بالقرينة الشخصية او النوعية او هو تعيين اللفظ بازاء المعنى مطلقا ففي
المجاز وضع نوعي قطعا اذ لا بد من العلاقة المعتبر نوعها عند الواضع واما الوضع الشخصي فربما
يثبت في بعض كما ذكره السيد الشريف ايضا فصورة حمل الوضع في التعريف على الوضع
الشخصي لانه المتبادر واراد ايراد الاشكال ودفعه بناء على التفسير الثاني في الالفاظ التي
لم يتحقق فيها النقل واما على التفسير الاول فلا مدفع له ويمكن ان يقال ايضا انه زعم ان الوضع
النوعي بالمعنى الذي ذكرناه سابقا متحقق في جميع الالفاظ المجازية على جميع المذاهب انما الاختلاف
في الشخصي بناء على التفسيرين اللذين ذكرناهما آنفا وعلى هذا ايضا حمل الوضع على الشخصي وتصدى
للايراد والجواب بنحو ما ذكرنا في سابقه فتبين مما على كل من تلك الوجوه يستقيم الكلام ويصح
ان يقرر الآخر بالنحو الآخر ايضا وان كان بعضها اولى او لسهل كلا تقريري الاشكال فتدبر ويرد
عليه بعد ان بعد اعتبار الفرض والتقدير يصدق تعريف الحقيقة على المجاز ايضا اذ يمكن الفرض
والتقدير ايضا بل لا حاجة الى الفرض فيما تحقق الوضع الحقيقي فيه بعد الوضع المجازي ولا ريب
في تحققه فتامل ثم ان في شرح الشرح في الحاشية الثانية لتلك الحاشية التي وقعت فيها هذه
فان قيل قد يكون الحقيقة مستقلة بحسب وضع لا يكون اول لا مطلقا ولا بالاضافة الى وضع
آخر كالاعلام المنقولة التي لا يتصور لها مجازات مثل جعفر فلا يمكن في اوليا الوضع ان يكون له
وضع ثان بحسب الفرض والتقدير على ان مثل هذه الاعلام يجوز ان يستعمل في جزء الموضوع
له او لازمه هذا انتهى والظاهر ان بناء على ان المجاز موضوع لكن السائل توهم انه قد لا يتحقق في
مجازي له اصلا فاجاب اولا بان فرض الوضع الى الحقيقي وتقديره كاف

واما الايراد ودفعه على ما هو محصل كلام الشارح فقد
اقتصر شارح الشرح وكذا المحشي على نقله
وذكره فلا ايراد عليه منه

اسا ما يفهم من كلامه والوجه الثاني
الذي ذكرناه واما الوجه الاول فقد
عرفت ان ما ذكره في الجواب لا
يدفعه ولا باس بعدم التعرض له لان
بناء هذا التعريف على المذهب الآخر
كما لا يخفى منه دام ظله

في صدق الاولية وثانيا بانه يتحقق في جميع الالفاظ وضع مجازي اذ لا اقل من انه يجوز ان
يستعمل في جزء الموضوع له او لازمه مجازا انتهى ملخصا ولو صح فلا يرد عليه بعض ما اوردنا
على تلك العبارة لكن يتوجه عليه ايضا ما اوردناه على حديث الفرض والتقدير ويرد ايضا على جوابه
الثاني انه انما يثبت به تحقق الوضع المجازي في الجملة في جميع الالفاظ لا الوضع المجازي
المؤخر فلا يحسم مادة الاشكال فتامل اقول ويمكن ان يراد الخ ويمكن ان يقال ايضا ان
المراد بملاحظة الوضع السابق في مفهوم الوضع وذلك ان الوضع المجازي كما في مفهومه ان كل
لفظ وضعته لمعنى لكذا وقد لوحظ فيه الوضع السابق بخلاف المنقول اذ لا قل بعد ملاحظة الوضع
السابق وضعته لمعنى المنقول اليه وليس الوضع السابق ملحوظا في مفهوم هذا الوضع كما يظهر بالتامل
فتامل مردود للخلاف في الخ الاظهر ان يقال لازم للخلاف الخ وهو ظ ثم الظاهر انه حمل كلام
شارح الشرح على انه توهم ان استعمال اللفظ في المعنى هو وضعه له فعلى راي من اشترط النقل
في المجاز يتحقق الاستعمال فيه فيتحقق الوضع وعلى راي من لم يشترط لا يتحقق وهذا هو الذي اشرنا
اليه اولا في الحاشية السابقة في توجيه كلام شارح الشرح ويرد عليه ما اورده المحشي من ان استعمال
الواضع اللفظ في المعنى غير وضعه له كيف وعلى راي من لا يشترط النقل ايضا يجوز ان يتحقق
النقل في بعض الالفاظ مع انه لا يقول بانه موضوع لذلك البعض وليس هو موضوع للبواقي ايضا ظ
ولو فرض انه يقول بالوضع فيها في لا حاجة الى التخصيص براي من اشترط النقل اذ على الراي
الآخر ايضا يتحقق في لفظ مجازي موضوع في اصطلاح التخاطب هو اللفظ الذي تحقق فيه النقل
فيكون قيد الاولية لاخراجه الا ان يقال انه على راي اشتراط النقل لو لم يكن القيد يدخل جميع
المجازات في التعريف واما على الراي الآخر فيدخل بعضها فالاحتياج اليه بناء على المذهب
الاول اكمل من المذهب الآخر الا ان فيه ما فيه ويمكن ان تقيده بان بعض المجازات
التي يدخل على الراي الآخر هو بعينه جميع المجازات على الراي الاول فلا يكون المنفعة على الراي
الاول اظهر فتدبر ويمكن ان يكون شارح الشرح حمل محل الخلاف بما ذكرنا ثانيا في الحاشية
السابقة ووجه نقول في توجيه كلامه انه حمل الوضع في التعريف على الوضع الشخصي لانه المتبادر وقال
لا حاجة على ما ذكر الى القيد الاولية الا ان المقصود صحة التعريف على راي من اشترط النقل وجعل تلك
الالفاظ موضوعة بالوضع الشخصي بان فسر الوضع بالتفسير الاول الذي ذكرناه

وليس بمعتبر الوضع السابق منه

الظاهر فلا يخص فائدة ذكر القيد
بصحة التعريف بناء على المذهب
الاول صح ح

ماذكرنا ثانيًا ايضًا وعلى هذا ايضًا حمل الوضع على الشخصي وغرضه الا ان يتقدّه صحة التعريف
على رأي من اشترط النقل وجعلها موقوفة بالوضع الشخصي وفسر الحمل بالتغير ان النقل
الذي ذكرنا ولا يبعد حمل كلامه على ما ذكرنا آخرًا ايضًا يرد على الوجه الثاني انه مما يرد على الوجه
اللعل فتفطن واما الايراد الثاني فيرد عليه انا لا نم انه لو كان هذا وضعًا شخصيًا يلزم
ان يكون اكتفاء الواضع بالعلاقة ورخصته في استعمال اللفظ وضعًا نوعيًا اذ لعله يقول
لا بد في الوضع من افضاء اللفظ المعين بوجه ما واما اعتباره مطلقًا بلا تعيين اصلًا فلا نسلم
انه ليس وضعًا ولو سلم انه وضع نوعي فنقول ان مراد شارح الشرح ان المتبادر من الوضع
هو الوضع الشخصي فينبغي ان يحمل عليه فلا حاجة الى القيد الاولية على ما ذكره المحشي بعد ذلك
هذا واما العلاقة التي ذكرها من ان من قال بالوضع في المجاز قال بالوضع النوعي فنقول فمنوع ثم
لا يظهر مما نقل عن السيد الشريف قس فتذكر على الخلاف في تفسير الوضع قد عرفت
انه يمكن ان يكون شارح الشرح ايضًا جعل منشأ الخلاف ذلك فتذكر ويمكن ان يق لو حمل
الوضع الخ لا يخفى عليك انه لو جعل منشأ الخلاف ما نقل اولًا عن السيد الشريف بان
تغير بان يق ان الوضع هل هو تعيين اللفظ المعين بوجه ما الا شخصًا ونوعًا للمعنى
او هو تعيين اللفظ مطلقًا له فعلى الاول لا يتحقق الوضع في المجاز وعلى الثاني يتحقق
لا يرد هذا اذ وضع الحرف والفعل اخذ على هذا في الوضع بالمعنى الاول الذي هو
المتبادر دون المجاز فلا حاجة الى القيد الاولية لاخراجه فافهم لم يخرج المجاز عن
التعريف لانه موضوع بالنوع هذا الكلام من شارح الشرح ربما يؤيد بظاهره ما ذكرنا سابقًا
في توجيه كلامه من انه زعم ان الوضع النوعي تحقق في المجاز على جميع المذاهب الا الخلاف
في الشخصي الا ان الحاصل ينبغي ان يق لم يخرج المجاز على مذهب البعض على انه على هذا لا يكون
الاشكال قويًا كما لا يخفى الى ما ذكره في التلويح الاول حمل كلامه على ما ذكرنا آنفًا وهو ان
الوضع يطلق على معنيين احدهما تعيين اللفظ بنفسه اي اعتبار لفظ معين لكن اعم من
ان يكون معينًا بالنوع كالمشتقات والمركبات او بالشخص كالمفردات فلا يتحقق هنا في
المجاز وثانيهما تعيينه اللفظ مطلقًا من غير اعتبار اللفظ مطلقًا من غير اعتبار تعيين اصلًا
... فنقول في دفع الاشكال ان المراد هو المعنى الاول الا انه اشار بالتخصيص

والنوعي

هذا بناء على بعض الاحتمالات التي ... توجيه كلام شارح الشرح ... منه

والنوعي بذلك المعنى لا النوع بالمعنى الثاني فلا اشكال اصلًا الا على ما فهمه المحشي من ان المراد
هو تعيين اللفظ بنفسه لا مع القرينة لكن ذلك اعم من الشخصي والنوعي فيخرج المجاز
اذ التعيين فيه مع القرينة ويدخل المشتقات اذ يرد عليه ح ما اورده المحشي سابقًا من
خروج الحرف والفعل على هذا فتدبر ليس بشيء ليس بشيء لان مقصود شارح الشرح
ان مقصوده من ان اسماء الاعلام ليس بحقيقة ولا مجاز انه ليس بحقيقة ولا مجاز لغوي
لا انه ليس بحقيقة ولا مجاز اصلًا لان القول به مشكل فلا يرد عليه انهم قسموا الحقيقة الى الاقسام
الثلثة لان تقسيمها الى الاقسام الثلثة لا ينافي ان يكون المراد هنا هو القسم اللغوي
وهو ظاهر وغاية توجيه كلامه ان يق ان مراده انهم قسموا الحقيقة الى الاقسام الثلثة
فكيف يمكن ان يق ان المراد هنا احد الاقسام بعينه مع انه لا قرينة عليه ولا يخفى وهنه سيما
مع ما قال انه يشعر به احتجاجه فتدبر ما يتناول الثلثة فقط فحمل كلامهما على انه ليس حقيقة
اي من تلك الاقسام الثلثة وان كان فرد آخر للحقيقة وليس المراد انه حمل كلامهما على انه ليس من
تلك الاقسام بل هو خارج عن الحقيقة مطلقًا حتى يرجع الى ما ذكره المحشي لانه على هذا ليس توجيهًا
لكلامهما بل يكون كلامهما محمولًا على ظاهره غير محتاج الى التوجيه كما لا يخفى لئلا ينتقض
بالمجاز الخ لا يذهب عليك ان المتصف بالحقيقة والمجاز هو اشخاص الالفاظ لا انواعها فنقول
ان شخص اللفظ الذي استعمل في المعنى المجازي لا يصدق عليه انه لفظ مستعمل بحسب وضع اول
اذ هذا الشخص المستعمل في المعنى المجازي ليس هو المستعمل في معنى آخر بل هو شخص آخر من هذا
النوع فلا اشكال فان قلت على هذا لا يصدق التعريف الا على شخص اللفظ الذي اعتبره الواضع
لا على الاشخاص الاخر اذ لا يصدق على شيء منها انه اللفظ المستعمل بحسب وضع اول اذ الواضع
لم يضع تلك الاشخاص بل شخصًا آخر قلت المراد من التعريف ان الحقيقة هي اللفظ المستعمل بحسب
وضع اول اي وضع اعتبره الواضع لنوع ذلك اللفظ والحاصل ان الحقيقة هي شخص اللفظ الذي
يكون نوعه موضوعًا وضعًا اولًا فالمعتبر في اللفظ المستعمل هو اللفظ الشخصي وفي الوضع هو النوعي
فلا اشكال اقول الاظهر ان يق الخ فيه انه اذا تكلم بلفظ واحد شخصًا في وقت واحد واراد
به احدهما معناه الحقيقي والآخر المجازي فيصدق على ما تلفظ به الآخر انه اللفظ المستعمل في المعنى
بحسب وضع اول فيلزم ان يكون حقيقة فما ذكره لم يحسم مادة الاشكال فينبغي ان ...

كذا وما شارح الشرح وللكلام فيه مجال منه

وكلام شارح الشرح ظاهر في كونه توجيهًا منه

... هذا ... الا ان يكون اللفظ حقيقة ... ولا ... ان استعمل شخصه وان استعمل شخص آخر ... بعد ... منه

او مثلا ما ذكره السيد قدس سره فيصدق على اللفظ المستعمل في المعنى المجازي انه قد عرفت انه
اذا استعمل في المعنى الحقيقي في ذلك الحال ايضا يصدق عليه التعريف البتة واما اذا كان استعماله
في المعنى الحقيقي في وقت سابق عليه فنقول انه خارج عن التعريف ايضا اذ المراد بالمستعمل هو
المستعمل في الحال بناء على مذهب من قال بان المشتق حقيقة فيما قام به المبدأ في الحال فقط
فعلى هذا فكان اعتباره قدس سره الحيثية والاعتبار لئلا يرد ما اوردنا او نقول انه داخل في التعريف
واطلاق المشتق على ما قام به المبدأ في الماضي حقيقة ولا محذور فيه وح فائدة اعتبار الاعتبار
ظ واما اللفظ الغير المستعمل فهو خارج بقيد المستعمل اذ اطلاق المشتق على ما يقوم به المبدأ
في المستقبل مجاز قطعا كما سيجيء ثم لا يخفى ان المتبادر من الحيثية في قوله بحسب وضع اول
هو الحيثية التقريبية فلا يصدق تعريف الحقيقة على المجاز بناء على ان للوضع الاول مدخلا فيه
وقد جعل بعض المحققين قيد الحيثية في كلامه قدس سره لدفع ذلك قال وفيه ما فيه وفيه ما فيه فتدبر
اقول ههنا بحث لان حاصل كلامه انه اذا كان قرينة على تعيين المراد لا حاجة الى ان
يكون الصفة ظاهر الثبوت للموصوف مثلا اذا كان قرينة تدل على ان المراد بالاسد في قولنا
رايت اسدا هو الرجل الابخر يصح هذا المجاز وعدم ظهور الصفة للموصوف لا يقدح فيه
واما اذا لم يكن قرينة تعيين المراد فيحتاج الى ظهور الصفة للموصوف حتى ينتقل منه الذهن الى
المعنى المجازي هذا ولا يخفى ان الاولى على هذا ان يقال كالرجل الابخر في شأن هذا ثم انه على هذا
ليس تمثيلا لما نحن فيه لتحقق القرينة على تعيين المراد بل هو تمثيل للمعنى المراد الذي يكون الصفة هناك
خفية فمراده انه لو تحقق قرينة على تعيين المراد وهو الرجل الابخر في شأن الخ ويمكن ان قوله
كالرجل الشجاع تمثيل للمعنى المراد وان لم يكن الصفة هناك خفية فحاصل كلامه انه اذا تحققت
القرينة على تعيين المراد كالرجل الشجاع في شأن لا حاجة الى اشتراط الظهور بل لو لم يكن
ثبوت الشجاعة ظاهرا للاسد ايضا يصح هذا المجاز اذا تحققت قرينة تدل على ان المراد هو الرجل
الشجاع وانت خبير بانه لو حذف هذا التمثيل لكان اسلم مع ان المشتق لا يخفى عدم
وقد اقول فيه نظر لان لفظ العبد حاصل النظر ان المستعمل فيه لفظ العبد ليس هو ذات
المعتق وهو وصف كونه معتقا ولا الوصف فقط فلا ينبغي قول الشارح والاول صحيح لانه
لفظ العبد هو وصف العتق والوصل عنه فلا اقل من الذات مع الوصف

وهذا لا يخلو عن وجه لكن ما ذكره من ان المستعمل فيه لفظ العبد هو ذات المعتق بعيد اذ الظاهر انه
لا فرق بين قولنا رايت عبد زيد مثلا اذا كان عبدا بالفعل وبينه اذا صار معتقا فكما ان الاول
معنى وصفي فكذا الثاني فليس المراد بالعبد ههنا هو ذات العبد من غير ملاحظة الصفة بصفة
اصلا كما يشهد به الوجدان السليم فالحق ان يقال المجاز في امثال هذا باعتبار ان العبد مثلا
حقيقة لذات ما ثبت له العبودية في الحال فاذا استعمل بمعنى ذات ما ثبت له العبودية في
الجملة كان مجازا والمراد بالعبد ههنا هو هذا المعنى ويمكن حمل كلام الشارح على هذا ويكون حكمه بتقديم
احدهما على الآخر بناء على ان العبودية في الحال متقدمة على العبودية في الزمان السابق اذ كان
اولا عبدا بالفعل ثم صار عبدا في الزمان السابق فتدبر او يقال ان المراد بالعبد ههنا هو
المعتق باعتبار تسمية المعتق عبودية لانه متعلق بها ورافع لها فالمجاز في هذه التسمية وعلى هذا
لا يرد الايراد على الشارح اصلا لكنه بعيد وعلى الوجهين يكون في قول الشارح انه كان عليها اجمال
ومسامحة اعتمادا على ما يفصله آخرا واما الاجمال في كلامهم فامره سهل فليتامل ويحتمل ان
يقال اذ ليس ههنا مجاز لغوي بل مجاز عقلي بان يكون العبد مستعملا في معناه الحقيقي وهو ذات ما
ثبت لها العبودية في الحال لكن يكون اطلاق هذا على ذلك المعتق واسناده اليه مجازا فافهم
ما اراد به اولا اي في اول البحث حيث قال ولا بد من اتصال ما للمعنى وعلى تقدير التسليم
لا يخفى انه حمل في التجوز في كلام الشارح في الاولين على تحقيق التجوز وفي الثالث على معناه الظاهر ويمكن
ان يحمل كلام الشارح على وجه آخر بان يحمل في الاول والثالث على معناه الظاهر وفي الثاني على معنى صحة
التجوز وتقريره ان اللازم هو الاستغناء في التجوز عن النظر في العلاقة والذي تنفق عليه افتقار
الواضع في الوضع اليه لا افتقار المتجوز حين التجوز فضلا عنه في التجوز سلمنا افتقاره اليه حين التجوز
لكن الاستغناء في التجوز الذي هو اللازم لا يوجب عدم افتقار المتجوز اليه مطلقا وح فالمعنى بعد التسليم
المنع لبطلان التالي لا للملازمة بعد منع بطلان التالي كما في الوجه الذي ذكره المحشي فلعل
هذا اظهر منه وان اشتركا في البعد كما لا يخفى وظهر ان ما ادعاه من مراد السيد قدس سره انه نوى
الكلام على ظاهره لم يصح الجواب فلا بد من تكلف اما بنحو ما ذكره او بنحو آخر فلا ايراد عليه الا ان يقول
المحشي ان ما ذكرنا من التكلف اظهر مما ذكره وهذا بعد تسليمه امر هين وكذا ما قيل فيه النظر
انه لا تفاوت بين هذا الوجه وما ذكره شارح الشرح الا بالعبارة وكان ... الا

ب ره في حواشي سره منه

١

كر حاشيه

وعلى هذا فنقض الاول لمبادئه

نقل كلام كل منهما فلا تغفل   ليس بشيء بل في كل واحد منهما منع للملازمة على تقدير ومنع
لبطلان اللازم على تقدير آخر ولا يخفى ان الامر فيه هين اذ لا حجر في جعل كل منهما منعا
لانتفاء اللازم ويكون الجواب على تقدير ان يقول المستدل مرادي باللازم ليس هذا حتى لا
على الاعتبار وليس مراد الشارح انه لا يمكن حملهما على منع الملازمة حتى لا يستقيم ولا يخفى
ايضا انه يمكن حمل الاول على الترديد والثاني على منع الملازمة بل الظاهر من كلام المحشي هو هذا
وبالجملة يمكن تقرير الكلام في مثل هذا المقام على وجوه فافهم ثم الظاهر ان الجواب مكابرة اذ لا
ريب ان كل من يستعمل مجازا ينظر اولا في العلاقة ولا يستعمل بدونه من غير ان يكون غرضه
الاطلاع على الحكمة او ما يشابهه وهذا دليل الافتقار الى النظر فيها في التجوز فتدبر
اشارة الى ان المانع اه كانه استشعر من لفظ المخصوص حيث ان الامور الخاصة الجزئية
متغيرة متبدلة لا تبقى دائما ولعمري ان هذا لم يخطر ببال المجيب اصلا فاي حاجة الى جعل
هذا اشارة اليه حتى يحتاج الى الاعتذار بانه تبرع منه وهل هذا الا تبرع من مال الغير بدون
اذنه   اما النقض بالمنع وفيه نظر كالنقض والظاهر ان عدم جواز استعمال تلك المجازات
يعلم من تتبع استعمالاتهم ومحاوراتهم وان لم يرد نص منهم بالمنع فكل ما يكون كذلك لا
يجوز استعماله وفي غيره يجوز وان لم يرد النقل فيه فتامل   اقول لا اشكال اه توضيحه
ان المراد بصحة السلب في تعريف المجاز هو صحة سلب المعنى عن المستعمل فيه اللفظ وهذا يحتمل
معنيين احدهما ان يراد سلبه عن المستعمل فيه باعتبار حمل الشيء على ما هو مغاير له ففي قولنا
رايت حمارا اذا اردنا به بليدا مثلا يصح ان تقول ان المعنى المراد من الحمار ههنا لا يصدق
عليه معنى الحمار حقيقة وثانيهما ان يراد سلبه عنه بطريق حمل الشيء على نفسه فيقال في المثال المذكور
انه ليس مفهوم الحمار ههنا عين معنى الحمار حقيقة وهكذا الحال في علامة الحقيقة فالشارح
حمله على الاحتمال الاول واعترض عليه بانه اذا استعمل اللفظ في جزئه او لازمه فهو مجاز مع انه
لا يصدق السلب فيصدق عليه علامة الحقيقة مثلا اذا قيل ما انت بانسان واريد بالانسان
هو الكاتب فهو مجاز مع انه لا يصح ان يقال ان مفهوم الانسان ههنا لا يصدق عليه معنى الانسان
حقيقة واما المحشي فقد حمله على المعنى الثاني وقال ح لا يرد هذا الايراد اذ يصح ههنا ان مفهوم
معنى الانسان حقيقة بل هو لازمه لكن هذا التوجيه لا يلائم ما اورده الشارح

من

من المخيل يقولون ما انت بانسان والبليد ليس بانسان اذ يظهر منه ان المراد سلب صدق المعنى
عن المستعمل فيه بطريق حمل الشيء على المغاير لا حمل الشيء على نفسه لانه يصح ان يقال ان المستعمل
فيه لفظ الانسان ههنا اعني ذات المخاطب وذات البليد ليس هو عين معنى الانسان
نعم لا يمكن ان يقال انه لا يصدق عليه معنى الانسان فلا بد من توجيهه من ان يحمل على ان المراد
سلب المعنى من حقيقة المخاطب والبليد بانه انا اذا قلنا رايت انسانا واردنا به زيدا
او بليدا مثلا فان كان المستعمل فيه للانسان هو ذات زيد والبليد بخصوصه فهو مجاز واما
اذا كان المستعمل فيه هو حقيقة الانسان لكنه اريد زيدا والبليد باعتبار انه فرد لتلك الحقيقة
فهو حقيقة وح فيجب ان يؤخذ عدم صحة السلب بالنسبة الى هذا المعنى اي حقيقة الانسان التي
هي المستعمل فيه حقيقة ويمكن حمل كلام الشارح على هذا بان يحمل كلامه على عدم صحة سلب الانسان الحق
في نفس الامر عن حقيقة زيد الذي جعل مخاطبا او حقيقة البليد اللتين هما حقيقة الانسان وظاهر
انه ح لا يصح السلب في نفس الامر على طريق حمل الشيء على نفسه اذ معنى الانسان حقيقة يحمل على
حقيقة المخاطب والبليد وهي حقيقة الانسان حمل الشيء على نفسه فعلى هذا ينطبق المثالان المذكوران
على ما ذكره من التوجيه ويندفع الاشكال نعم هذا الاشكال وارد على الجواب الثاني للشارح حيث
يفهم منه ان المقصود سلب المعنى الحقيقي عن المورد والمحل اي الشيء الذي ينسب اليه مفهوم اللفظ
كالبليد في قولنا للبليد حمار لا عن مفهوم اللفظ والمستعمل فيه له كما هو مبنى التوجيه المذكور فنقول
الاشكال بحاله ويكون التخييل مطابقا له هذا ويمكن توجيه كلام الشارح هناك بان مراده بالمورد
والمحل هو المقام الذي استعمل فيه اللفظ فقولنا للبليد حمار اذا لم يعلم ان المراد بالحمار فيه هل
هو المعنى الحقيقي او المجازي امكن ان نعلم ان المراد المعنى المجازي بان لاحظ المعنى الحقيقي
للحمار فنرى انه يمكن سلبه عن هذا المقام اي يمكن ان يقال المراد بالحمار في هذا المقام ليس هو المعنى
الحقيقي له اذ لا يمكن اثباته للبليد فيكون المراد هو المعنى المجازي فعلى هذا ينطبق على ما ذكره
من التوجيه ولا يرد عليه النقض المذكور نعم يرد عليه ما سيجيء من شارح الشرح ولا اختصاص له
بهذا التوجيه فتامل   الشارح الاعتراض عليه اه يمكن ان يقال المراد بصحة النفي هو ان
يكون اطلاق اللفظ عليه باعتبار معنى يصح سلبه عنه والحاصل ان علامة كون اللفظ مجازا ان يعني به
ان يعلم انه قد لوحظ في اطلاقه عليه معنى لذلك اللفظ يصح سلبه عن هذا المعنى

وظاهر انه يصح السلب بهذا المعنى لكنه منه

نعم ان فی اطلاق الحمار على البليد فتو لوحظ معناه الذی هو الحیوان الناهق وان الاطلاق
انما هو بهذا الاعتبار ربما انه یصح سلب ذلک المعنی عن البلید فیکون مجازا وح لا اعتراض على
هذا فتفحص حال علاقة الحقیقة فتامل لتعرف لان غایة الاستلزام ولا یخفى ان السند الذی ذکره للمنع
التوقف یصلح سندا المنع الاستلزام الیف فتسلیم الاستلزام على سبیل التنزل والاستظهار وکان
فی لفظ الغایة اشارة الى هذا اقول لو سند المنع الخ لا یخفى ان ما ذکره ش ربما اشرح
بقوله فضلا عن ان یکون مجازا الیس ان یکون اشارة الى هذا اقول لا یخفى بعد
السید الخ اعلم ان مراد السید س بقوله معتزا انه یحتاج الى شیء آخر غیر الواسطة الواحدة وبقوله
بواسطة واحدة انه لا یحتاج الى زید من واسطة من الوسایط المعتبرة فی الدور بانه ان الدور الصریح
هو ان یکون هناک واسطة واحدة ولا یحتاج الى شیء آخر والمضمر هو ان یکون هناک واسطتان
او اکثر بان یکون الشیء یتوقف على احدهما وهو على الآخر والآخر على الشیء ولا یخفى ان الدور ههنا
لیس بنحو من هذین النحوین بل هو من کل منهما شائبة فهو شبیه بالمضمر باعتبار انه محتاج الى شیء آخر
غیر الواسطة الواحدة کما اشار الیه س بقوله لکن بانه یتوقف الخ وبالصریح باعتبار ان الوسائط
المعتبرة بالنحو المذکور لیست فیه الا واحدة وهو ظ فهو دور مضمر لکنه بواسطة واحدة فعلى هذا
تنزفع المساهلة ثم اعلم ان ما ذکره س بعد ذلک بقوله واعلم هو تفصیل لهذا الکلام وبیان یلزم
الدور الذی اجمل ذکره ههنا ووصفه بانه دور مضمر بواسطة واحدة ولیس مراده ههنا انه یلزم
الدور بعد منع التوقف المذکور بالنحو المتعارف فیکون ما ذکره بقوله واعلم وجها آخر وعلى هذا
یندفع الایراد الآخر ایضا اذ هو لا یرد على بیان الدور بذلک النحو کما لا یخفى ثم ما اورد على ذلک
من ان کون العلم بانه لیس شیئا منها مع العلم بکونه مجازا محل نظر لانه س قد بین فی اول الحاشیة
ان المعروض استعمال اللفظ فی ذلک المعنى او جواز استعماله فاذا اعلم انه لیس شیئا من المعانی الحقیقیة
فیعلم البتة انه یتحقق علاقة ویکون مجازیا والا لم یصح الاستعمال على هذا لیس لما ذکره محل اللهم الا ان
یتمسک بجواز الغفلة وعدم الالتفات وح لا حاجة الى التشبث بتوقف المجازیة على العلاقة
اذ بدونه ایضا یمکن التمسک به کما سیشیر الیه هذا ولو سلم انه یجوز ان لا یحصل العلم بوجود العلاقة
فنقول انه لا شک انه یمکن ان یحصل العلم بوجودها وقد یحصل فح اذا حصل ذلک العلم یکون العلم
... العلم بانه مجاز محصل الشیء قبل حصوله وانه ح ولو فرض انه لم یحصل ذلک العلم

اصلا فح امکان حصوله ایضا یکفی اذ یمکن على هذا ان یحصل العلمان معا ایضا فیلزم امکان
حصول العلم بالمجازیة قبل حصول العلم بالمجازیة وامکان حصول الشیء قبل حصوله ایضا محال لکنه
یرد علیه ان حصول الشیء قبل حصوله فی بعض الاوقات او امکان ذلک لیس بمحال فما نحن فیه اذ
العلاقة المخاصة لا یجب ان یکون حصول العلم بهذه العلاقة موقوفا علیها بل یجوز ان یحصل بعلاقة
اخرى وح لو فرض حصول العلم بهذه العلاقة بجزء تلک العلاقة فی بعض الاوقات او امکن ذلک لم
یلزم محذور اصلا لانه بمنزلة ان یحصل بعلاقة اخرى لا یکون لها ربط بتلک العلاقة نعم لو استلزم
تلک العلاقة حصول العلم بهذه العلاقة بسبب جزئها او امکان اعتبار تلک العلاقة لغوا
لا طایل تحته کما افاده والذی ادام الله تعالى ظله العالی فی حواشیه الجلیلة على الحواشی القدیمة الجلالیة
فی بحث ترتیب الوجود هذا واما ما ذکره من ان هذا الیس دورا وکلام الشارح بعید عنه فاجیب
اذ مراد السید انه لو سلم التوقف المذکور فیلزم الدور بالنحو المذکور من غیر شائبة تکلف ونظر
الشارح انما هو الیه واما اذا لم یسلم فیلزم الدور بهذا النحو فان کنت تتعایق فی اطلاق الدور
فلا تنازع معک ولا نسمیه الدور بل نقول ان لم یسلم التوقف یلزم هذه المفسدة الا تقدم الشیء
على نفسه زمانا فلیس ینفعک المنع المذکور فتدبر ثم انه یمکن ان یورد على ما ذکره السید فی بیان
رفع تقدم الشیء على نفسه بانه لا شک ان کونه لیس شیئا من المعانی الحقیقیة لا یدل بمجرده على
کونه مجازا بل لا بد من ضم مقدمة اخرى ورعایة ترتیب بینهما حتى یصح الاستدلال فح یمکن ان
لا ینتقل الى ذلک الاستدلال ولا یلاحظ فلا یحصل له العلم بالمجازیة فلا یلزم محذور والقول
بانه قد یحصل الالتفات ویمکن ذلک فیحصل العلم بالمجازیة اذ یمکن ان یحصل فیلزم المحذور قد
عرفت دفعه الا ان یقال انه لا شک ان الغالب ان یلتفت النفس الیه ویلاحظ فیحصل العلم
بالمجازیة فی الاغلب به واعتبار مثل هذه العلاقة ایضا بعید عن الاعتبار کما لا یخفى على ذوی
الابصار واولی الانظار ثم على تقدیر تسلیم انه یحصل المجازیة بانه نقول انه ح لا یکون کونه
لیس شیئا من المعانی الحقیقیة مع المجازیة بل بعدها علیها لکونه دلیلا لها فلا یلزم ح ان یکون المجازیة
متقدمة على صحة السلب بل یجوز ان یکون هی متقدمة علیها فلا یلزم مفسدة اللهم الا ان یقال انه
على هذا او ان تاخر المجازیة عن کونه لیس شیئا من المعانی الحقیقیة ...
ح ان یکون المجازیة وصحة السلب کلاهما فی مرتبة واحدة فیلزم ایضا ...

على نفسهما زمانا بعد بشر واحدة وانه محال واما احتمال ان يكون المجازية متاخرة عن تحقق
السلب ايضا مع كونهما معلولين لعلة واحدة هي كونه ليس شيئا من المعاني فخروج عن الانصاف
كما لا يظهر على من تامل واجتنب عن الاعتساف   انما يتحقق اذا علم انه لم يحل مانحن فيه
فلا نغفل   اقول وايضا لا فيه انه يمكن ان يحصل العلم اجمالا بان بعض المعاني الحقيقية
يصح ان يسلب عنه من غير ان يعلم ان ذلك البعض ما هو فلا يلزم العلم بكون ذلك البعض بخصوصه
معنى حقيقيا حتى يلزم انه هو المعنى المستعمل فيه المفروض انه لم يصح سلبه عنه اذ لو كان لصح سلبه
عنه فيلزم الدور من هذه الجهة فتامل   ولتوجيهه انه لا انحصر بان بهذا التوجيه ما اذا
اريد الا اضاعة المراد ولم يجد نفعا الا لتكثير السواد اذ مثل هذا جار في جميع القراين المجازية
او نقول اذا تحققت قرينة على ان المراد المعنى المجازي علم ان المستعمل فيه هناك من افراد
المعنى المجازي للفظ فتدبر   ايراد آخر اشرنا اليه نحن ايضا فقد اشرنا الى دفعه فتذكر
فاذكر ما يمكن ان يقال مراد السيد ايضا ان هذا الجواب لما جرى في علامة الحقيقة ايضا
وان اندفع الدور لكن يرد ايراد آخر فلا ينفع لترجيح فينبغي ان يق انه مختص بعلامة المجازية كالجواب
الاول والثالث فقد تعرض الشارح الجواب للمجاز دون الحقيقة وليس المراد انه لا يندفع الدور
في علامة الحقيقة وعلى هذا لا يرد عليه شيء مما هو ظ   ولتغييره اولى اما اولا لا فان قلت ما بال
على جعل العلامة هي عدم تبادر الغير حتى يرد الاشكال لا تبادره الى الفهم مع سلامته عن الاختلال
قلت كانه لما كان الاول اشمل فعله كذلك جعله علامة اذ لا ريب ان عدم اشتمالها ان لم يعتبر بالعلامة
لكن العلامة الشاملة احسن واحرى بالاعتبار من غيرها فاعتبر   واما ثانيا فلانه لا معنى له
يمكن ان يق ان حاصل الاعتراض ان في المشترك ليس معنى متبادر فلا يكون حقيقة ويتوجه في
مقابلة الجواب بمنع عدم تبادر معنى فيه بل يتبادر احدهما فيندفع الاعتراض لكن يرد انه ح
يلزم ان يكون للمعين مجازا وهو ما اورده الشارح وايضا يلزم في القول بكونه لغير المعين حقيقة
وهو خلاف الاتفاق ومثله يلزم على التوجيه الآخر ايضا كما اشار اليه المحشي الا ان يق انه على
التوجيه الآخر يمكن التزام ذلك وفي هذا التوجيه تصريح بالتزامه فلا يحسن فتامل   ولكن
ويغنيه فان قلت لا يكفي تبادره الى الذهن من غير اعتبار الارادة ولا تعتبر ايضا الارادة
... تعتبر احتمال كونه مرادا وح لا يرد شيء من النقضين قلت هذا بعينه هو ما

يراد

[illegible]

يذكره الشارح بقوله وقد يجاب وحقيقة المحشي فتامل   لان المراد بتبادر الغير تبادره
من حيث انه مراد سواء كان على التعيين او على سبيل البدل على ما يصرح به في ذيل اقول ح
ذلك لان الجواب لا يتم بدون ذلك والا لعاد اصل الاعتراض اذ يصدق على المعنى المجازي
للمشترك انه لا يتبادر الى غيره من حيث انه مراد فيكون حقيقة فتدبر   اقول ويمكن
ان يق انه يمكن ان يقرء المتبادر ايضا على صيغة اسم المفعول اي الذي يتبادر اليه الذهن وح
ايضا يكون حاصل المعنى ما ذكره المحشي فتدبر   وذلك كاف في كون المتبادر انه
يمكن ان يوجه بوجه آخر بان يق المراد ان ذلك كاف في كون المتبادر بالكسر على ما ذكره المحشي
او بالفتح على ما ذكرنا غير المعنى المجازي الذي فرضه المعترض فيكون اشارة الى دفع اصل
الاعتراض بان تبادر كل منهما على سبيل البدل كاف في كون المتبادر غير المعنى المجازي الذي
فرضته فلا يلزم كون ذلك المعنى حقيقة اذ ح يكون المعنى المتبادر غير ذلك المعنى وهو كل منها
فلا يصدق عليه انه لا يتبادر الى غيره ولو جعل الكون على هذا مصدر كان ان ما لكان اظهر
ويكون المعنى ان ذلك اي تبادر كل منهما على سبيل البدل كاف في تحقق معنى متبادر غير المعنى
المجازي الذي ذكرته فبطل ما ذكرت من انه يصدق عليه انه لا يتبادر الى غيره فتدبر وقوله
فلا يلزم كونه للمعين مجازا اشارة الى دفع قوله قلت بانه لا يلزم ح كونه للمعين مجازا اذ لا
يصدق عليه انه يتبادر الى غيره اذ المراد بالمتبادر المتبادر من حيث المراد وغير المعين لم
يتبادر كذلك بل المتبادر كذلك هو المعين لكن لا يخفى انه لو كان هو المراد لقوله فلا ولا بالواو لكان
اظهر في هذا التوجيه فافهم   ثم لا يخفى ان ما ذكره ايضا مقدر فانه على ما وجهنا يكون في
عبارة الشارح بيان ذلك ايضا صريحا وعلى توجيه المحشي ايضا يكون في قوله كون المتبادر بالكسر او الفتح
اشعار بتحقق المعنى المتبادر ودفع اصل الاعتراض فتدبر   في الحاشية وكلام شرح الشرح
المنقول ايضا مشعر بذلك ليت شعري ما وجه الاشعار وفي بعض النسخ لم يوجد لفظ المنقول
وح يمكن ان يكون المراد ان كلام شرح الشرح في مبحث الا آكل مشعر بذلك ولعله هو الصحيح
وبهذا الشعر عبارة الشرح لا يخفى ان عبارة الشرح كما يلايم هذا يلايم ما ذكره المحشي ايضا نعم لا
يلايم ما نقله المحشي بقوله وربما قالوا كما اشار اليه المحشي لكن ما اشار ... الا ...
ذكره المحشي وذكر الوجهان الآخران فتدبر في هذا الوجه وبهذا الشعر

لانهما لعوجه الآخر وهو كك فلا تغفل الا انه يحصر فيهما دون العقل هذا الانحصار غير ظ والظاهر
ان بناء الكلام ليس على الحصر بل الاكتفاء بهما لكونهما اكثر وقوعا واظهر تحققا فتدبر
ويرجع حاصله الى العلم به في ارجاع ذلك الى هذا تامل اذ يجوز ان يتحقق العلم بعدم الوضع
وعدم العلاقة المصححة للاطراد ولا يتحقق العلم بوجود العلاقة المصححة في الجملة حتى يكونه مجازا
غير مطرد قوله فلا دور لايق ان المفروض استعمال اللفظ وصحته فاذا تحقق العلم بعدم الوضع
وبعدم العلاقة الموجبة للاطراد تحقق العلم بوجود العلاقة الغير المطردة وكونه مجازا
غير مطرد البتة فتوقف العلم بكونه مجازا على كونه مجازا غير مطرد وهو دور كما ذكره لانا نقول
غاية ما ذكرت انما هو استلزام العلم بعدم الوضع وعدم العلاقة المطردة للعلم بالمجازية بعد
فرض الاستعمال وصحته وهذا لا يوجب الدور بل لا بد من مثل ذلك في العلامة نعم لو كان
العلم بهما هو بعينه العلم بها لزم الدور وليس كذلك والحاصل ان العلم بالمجازية موقوف
على العلم بعدم الاطراد وهو موقوف على العلم بعدم الوضع وعدم العلاقة المطردة وهذا
ليس هو العلم بالمجازية حتى يدور بل يلزم منه العلم بالمجازية بناء على انه اذا لم يتحقق الوضع
والعلاقة المطردة لم يكن حقيقة ولا مجازا مطردا والمفروض استعمال اللفظ وصحته فيكون مجازا
غير مطرد وظ انه لا دور فيه نعم يمكن ان يقال ان الانسب ان يكون توسيط عدم الاطراد لغوا محضا
اذ لا مدخل له في العلم بالمجازية بل ينبغي ان يجعل العلامة هي عدم الوضع والعلاقة المطردة
اذ العلم بالمجازية يحصل من العلم بذلك سواء لوحظ معه عدم الاطراد ام لا بل اعتبار عدم
العلاقة المطردة ايضا لغو محض بل ينبغي ان يجعل العلامة هي عدم تحقق الوضع حتى يشمل
المجازات المطردة ايضا نعم الاحسن جعل عدم الاطراد علامة لو امكن العلم بعدم الاطراد
مع الغفلة عن علته واما اذا لم يمكن ذلك كما هو المسلم في الجواب فلا فافهم والظاهر في المقام
الذي يكون الغرض تحصيل العلم بان اللفظ مجاز فيه ام حقيقة تحقق العلم بعدم الوضع وعدم
العلاقة المطردة بعيد جدا فلا يحصل الاعتبار بمثل هذه العلامة هنا ثم ان الدور توقف كونه مجازا
على كونه مجازا بمرتبتين لاجل ان كونه مجازا موقوف على العلم بعدم الاطراد والعلم بعدم الاطراد
موقوف على العلم بكونه مجازا غير مطرد وهو موقوف على العلم بكونه مجازا واما كون المحذور
... يلزم ح تقدم الشيء على نفسه بثلث مراتب وهنا كان بمرتبتين وكون

يعلم

لبطلان

وكون بطلان الاول اظهر من العين الذي العينين فتبصر لا بد ان يكون بالمعنى العام
الظ ان المراد به هو الوضع المعلوم تحققه في الجملة باعتبار الاستعمال وان لم يعلم كونه حقيقيا
او مجازيا ولعل مراد المحشي ايضا هو ذلك فافهم وانت تعلم انه لا حاجة اليه يمكن ان يوجه
كلام الشارح هكذا ولا مقتضي لصحة ارادة شيء الا الوضع فينبغي ان يعلم ان الوضع المفروض تحققه
انما هو وضع لمقيد بقيد مخصص بذلك المحل لا استعماله الى آخر اى ليس بحقيقي ولا مجازي غير مخصص
اذ لو كان حقيقيا او مجازيا لكان مطردا وبالجملة كان على الشارح ان يقول بعد قوله ولا
مقتضي لصحة الارادة الا الوضع فينبغي ان يعلم عدم الوضع لكن قد عدل عنه الى ما ذكره للاشعار
بان العلم بعدم الوضع الذي يتوقف عليه العلم بعدم الاطراد في مرتبة العلم بالمجازية الغير المطردة
بعد فرض صحة الاستعمال فلا ينبغي جعل مثل ذلك علامة للمجازية وبعد ذلك اشار الى لزوم الدور
بقوله فاذا يعلم به ح فلا استدراك فتامل على فرض ان عدم الوضع يعلم بالمجازية هكذا
في ما رايناه من النسخ ولعل فيه سهوا والظ على فرض ان عدم الاطراد يعلم بعدم الوضع والمفروض
ح فلا تغفل احدهما ان ح بهذا الجواب وان اندفع الدور لكن بما اشرنا اليه سابقا من
لغوية توسط عدم الاطراد وارد عليه ايضا فلا تغفل وثانيهما انه يتحقق ح ويمكن دفع الدور
بوجه آخر ايضا وهو انه يجوز ان يكون المراد بعدم الاطراد هو عدم صحة القول في خصوص بعض
المواد وظ ان العلم بهذا لا يتوقف على العلم بعدم سبب الاطراد بل يكفي فيه العلم بعدم سبب صحة
القول في خصوص هذه المادة فقط وح فلا دور بيانه انا نقول مثلا ان اسئل القرية مجاز لان
اسئل غير مطرد اذ لا يقال مثل اسئل البساط وظ ان العلم بهذا انما يتوقف على معرفة عدم الوضع
في خصوص هذه المادة لا مطلق ولان اسئل القرية فقد توقف العلم بعدم الوضع في اسئل
القرية على العلم بعدم الاطراد والعلم بعدم الاطراد على العلم بعدم الوضع في اسئل البساط لا
اسئل القرية ولا دور فيه نعم لو كان الغرض معرفة كون اسئل مجازا في السؤال من الاهل
مطلقا وانا نعلم ذلك بعدم الاطراد في جميع المواد ولا يعلم ذلك الا بعدم وضعه لهذا المعنى يلزم
الدور على ما ذكره ولكن لا يجب حمل العلامة على هذا فتامل اذ منشاه اعتبار المانع
فعند ترك التقييد بعدم المانع يجوز ان يعلم عدم الاطراد بالعلم بالمانع كما ذكره شارح الشرح
وح لا دور وانت خبير بان عدم الاطراد اذا كان لمانع لا يصلح علامة للمجاز ...

في الظهور والخفاء

[illegible]

انه يجوز ان يكون الفاضل مثلا موضوعا للكل من له العلم ولكن منع الشارح من اطلاقه
عليه قطعا فلا يمكن الحكم بمجرد عدم اطلاقه عليه قطعا بان استعمال الفاضل فيمن له العلم مجاز فكيف يمنع
العلم بان عدم الاطلاق للمنع فالحكم بالمجازية انما يصح اذا كان عدم الاطراد ليس للمانع وح
فيلزم الدور ولم يندفع الجواب المذكور لان التقييد بعدم المانع وان لم يلزم الدور لكنه لازم في
الواقع وهو منشأ الدور على ما ذكره الا ان يقال مع وجود الوضع لا يتصور المنع فوجود المنع
كاشف عن عدم الوضع والمنع فيه مجال فتامل لا يلزم الدور لان عدم الاطراد اي هذا
وان لم يكن مبني كلام الشارح لكنه كلام حسن وجواب مستحسن ولذا رفع ارتفعه بالتقديم في
المقدمة الحكمية هذا ما يظهر من كلام شارح الشرح من ان حاصل المقدمة الحكمية هي ان ذا السبب مطلقا
انما يعلم بسببه فنتوجه فيما بانه قد يعلم عدم الاطراد ههنا بالنقل والاستقراء وليس كذلك بل
المقدمة الحكمية هي ان العلم بذي السبب اذا لم يكن محسوسا لا يحصل الا من العلم بسببه كما صرحوا
به ونقله السيد والمحشي والتوجيه الجواب ح ان عدم الاطراد ههنا محسوس بالنقل والاستقراء فلا
يلزم ان يعلم بسببه فظهر ان في هذا الجواب ليس قدحا في المقدمة الحكمية اصلا فافهم فقد
هذا التصحيح والدليل للمجازية لعل المراد ان هذا قد يصلح للدلالة على المجازية في بعض المواد مثل ما اذا علم
انتفاء التواطؤ ولكن ليس علامة يكون الاستدلال به في جميع الموارد لانه اذا احتمل التواطؤ
لا يمكن الحكم بالمجازية وانما العلامة التي يعلم بها المجازية البتة هي الجمع على خلاف الجمع اذ به يعرف
عدم التواطؤ ايضا واما قوله ولا يخفى ما فيه فلعله اشارة الى ان احتمال التواطؤ مندفع بفرض العلم
بكونه حقيقة في احد المعنيين اذ لو كان متواطيا لم يكن حقيقة في شيء منهما بل في القدر المشترك
فالسؤال باق بحاله ولا يخفى انه ح يظهر للكلام وجه توجيه بخلاف الوجه على ما فهمه المحشي من الفرق
بين العلامة والدليل اذ لا وجه له اصلا لكن يرد على ما وجهنا به قوله ولا يخفى ما فيه ان المراد بالعلم
بكونه حقيقة في احد المعنيين لعله هو الحكم بكونه حقيقة فيه في الجملة اي اعم من ان يكون حقيقة فيه بخصوصه
او لانه فرد لمعناه الحقيقي لا انه حقيقة فيه بخصوصه وح فاحتمال التواطؤ باق فتامل
لجواز ان يكون اللفظ اي فقد ظهر بما ذكرنا انه على هذا لا بد ان يجعل المفروض هو العلم بان اللفظ
حقيقة في احد المعنيين في الجملة لا بخصوصه فتذكر والاظهر ان يقال ان العلامة اي لا يخفى
سيما في بعض الامثلة نحو مكروا ومكر الله بل اذا ذكر شارح الشرح كانه اظهر

ولما ورد عليها ولا امره سهل مع انه يمكن ان يجعل داخلا تحت المجاورة التي عدوها من انواع
العلاقة بان يجعل المجاورة اعم من المجاورة في الذكر وما اورده ثانيا يمكن دفعه ايضا بان
المراد بالمصاحبة في الذكر كونه بحيث يقع مصاحبا له في الذكر وظاهر ان هذا المعنى متحقق قبل
الاستعمال فتامل في الحاشية واراد بالمسمى المورد والمحل على ما اشار اليه بقوله ولا يبعد
مكر الله لم يظهر لي وجه الاشارة بادي النظر ولعله يظهر بعد التامل فتامل معناه انه
ثابت متحقق اي دعوى العلم بتحقق لفظ لا يكون مستعملا في المعنى المجازي مع كونه مستعملا
في المعنى الحقيقي لا يخلو من اشكال وان كان المفهوم من ظاهر عبارة الشارح ايضا ذلك فالاظهر ان
يقال ان المراد ان هذا غير ممتنع اي لا يلزم منه مفسدة بخلاف عدم استلزام المجاز الحقيقة اذ
قد يتوهم انه يلزم منه الفساد كما ذكره المستدل المثبت للاستلزام بالامتناع ما يشمل الامتناع
الغيري لا خصوص الامتناع الذاتي على ما فهمه العلامة وعلى هذا فالمراد بعدم الاستلزام هو عدم
امتناع الانفكاك بهذا المعنى وبالاستلزام امتناع الانفكاك كذلك وهو ظاهر في الحاشية قوله
الاستلزام اي لا يخفى انه على هذا الحمل لا يتوجه شيء مما ذكره اصلا اما الوجه الاول فظ واما ما ذكره في
الترقي فلان المراد ان استعمال اللفظ في المعنى المجازي يستلزم استعماله في المعنى الحقيقي في الجملة
لانه قلما استعمل الشيء انما هو لافادة المعاني المركبة هذا اما بناء على ان الغرض الاهم الاهم ذلك او
افادة المعاني المفردة فقلما يتعلق بها غرض لعدم الجدوى فيها او على توهم انه لا يصح ان يكون
الغرض افادة المعاني المفردة للزوم الدور على ما اشير اليه في فواتح الحواشي وبالجملة لا توقف للمقصود
على هذا فالاولى ان يحذف ذلك ويقال فائدة وضع اللفظ للمعنى انما هو افادة المعنى فاذا لم يستعمل
انتفت تلك الفائدة فتدبر ثم لا يخفى ان هذا الدليل يدل على ان كل لفظ وضع لمعنى وجب استعماله
سواء كان له مجاز ام لا فلا تغفل هو ان الاحتجاج بما اي يمكن ان يقال صحة الحمل على المجاز
اللغوي في المفرد كانه كاف في اتمام الاستدلال وان احتمل الوجوه الاخرى اذ نقول ح انه لو استلزم
المجاز الحقيقة لكان لمفردات الجزء هي ايضا حقيقة على الوجه الذي يكون مجازا في المفرد حقيقة
واللازم منتف لانه يقال لعلها لم يستعمل بذلك المعنى بل انما استعمل على وجه آخر مما ليس مجازا في المفرد
فلا يستلزم الحقيقة لانا نقول ان لم يستعمل فلا شك في صحة الاستعمال وهو كانه كاف في نفي الاستلزام
اذ لم يخصص النزاع بالمجازات التي نقل استعمالها من اهل اللغة بل دعوى الاستلزام كدعوى عدم الاستلزام

يشمل المجازات التي يستعمل الآن ايضا فاذا استعمل قامت الحرب على ساق على الوجه المذكور
تم الدليل فتامل   فبرد الدليل على الخلط لا يمكن ان يتحقق مراد المستدل لانه لو استلزم المجاز
الحقيقة لكان لسموة قامت الحرب على ساق حقيقة يكون هو مستعملا فيها مع انا نعلم قطعا
انه لم يستعمله احد في معناه الحقيقي ولم يسبقه ذلك منه نظير ما ادعاه المحشي في عدم استلزام الحقيقة المجاز
بل دعوى ذلك ظاهر جدا مما ادعاه وليس مقصوده انه ليس لتلك المركبات حقايق اصلا حتى يرد عليه
ما اورده المحشي ثم المجيب فقد اخطا ولم يفهم المراد فاورده انه مشترك الالزام فالخلط من المعترض
والصدق انما يصدق في حق المجيب لا المستدل فافهم   لانه غير صحيح لو حذف هذا الكلام لينطبق
على ما ذكرنا بلا تكلف ولم يرد عليه ما اورده المحشي ومع هذا ايضا يمكن التكلف بان يتحقق المراد ان
استعمالها في تلك المعاني لم يقع اصلا لانه ان كل واحد من تلك المعاني معنى غير صحيح معلوم انه
لم يستعمله احد وفيه وجه ينطبق على ما ذكرنا وليس المراد ان الاستعمال غير صحيح حتى لا يستقيم في نفسه
بل نفي المجاز العقلي هذا اذا حمل ما ذكره في السؤال المصدر بقوله فان قلت على ان المجاز
ممتنع فظاهر لان ما ذكره بقوله فتصريح في ذلك النفي على هذا الكنسخة في لزوم نفي المجاز في المركب
مطلقا تامل كما سنشير اليه واما اذا لم يحمل على ذلك فكانه يستفاد هذا من جزمه اولا بان
المجاز في المفرد ثم حكم ثانيا بان المجاز في المسند حيث قال والذي يزيل الوهم بالكلية الخ ولا
وقع له   ولم يرد ما اورده المحشي بل يعني اذا حمل السؤال على انه سوال على مجموع الثاني بان المجاز
في هذه المسئلة الا منه عقلي ويكون الجواب ان كون المجاز عقليا بعيد لا يرد ما اورده على
الجواب المحقق منا انه يلزم منه نفي المجاز في المركب اذ لعل مراد الشيخ ان المجاز انما هو في المفرد
في تلك المجازات التي لا يتحقق لها معان حقيقية فلا يلزم منه نفي المجاز في المركب مطلقا اذ يمكن
ان يتحقق في المجازات التي تكون لها حقايق واما اذا حمل السوال على ان المجاز في الهيئة التركيبية
فلا يمشي هذا اذ كلامه في الجواب على هذا يدل على انه لا يتحقق المجاز في المركب اصلا كما لا يخفى واعلم انه على
التوجيه الاول لا يرد ايضا على الجواب المحقق ما اورده من انه يلزم منه نفي المجاز العقلي لانه وان
كان لازما صريحا لكنه لا يلزم من الجواب المحقق بل من كلام آخر لا ربط له به واعلم ايضا انه اذا
حمل السوال على انه سوال على الجواب لكنه بان المجاز عقلي يجري ايضا التوجيه الذي ذكره المحشي لرفع
ب وحظ لكنه نفي المجاز العقلي لازم فتامل   بل من حمل السوال على

انه

[illegible]

انه ايراد الخ فيه كلام سيظهر عنقريب   ولا يخفى ان هذا الاستبعاد انما على الاحتمال الاخير واما على
الاحتمال الاول فكان الاستبعاد في موقعه فتامل   في الحاشية ويعلوق ان اسناد السرور الى
السرور الخ اعلم انك في خصوص هذا المثال لا تخلو من اشكال وكذا في بعض الاسناد الى فرق فا
فالاظهر ترك هذا القول والاكتفاء بانه لا يجري في جميع الصور فتدبر قال الشارح والذي يزيل
الوهم بالكلية الخ يعني ان الذي يزيل توهم المجاز في التركيب والاسناد بالكلية ان يجعل الفعل
مثل سر مثلا مجازا في التسبب العادي وحقيقة في التسبب الحقيقي فيظهر ان المجاز في المفرد لا
في المركب كما ذكره شرح وهو كما ترى والظاهر ان غرض الشارح هو التوفيق بين ما حققه من ان المجاز
في المفرد وبين ما ذكره عبد القاهر من ان المجاز في الاسناد وبان يجعل المجاز في المسند الذي هو المفرد
فلا ينافي ما حققه ويصح ايضا حمل كلام الشيخ عليه بان يكون المراد بالاسناد هو المسند او الاسناد
الذي في المسند فحاصل كلامه انه لو حمل الاسناد على ظاهره فالقول بالمجاز فيه بعيد والذي يزيل
الوهم اي الوهم الذي نشا من كلام الشيخ حيث يرى انه منافيا لما حققنا هو ان يجعل الفعل مجازا
في المسند اذ حينئذ يستقيم ما ذكرنا ويمكن حمل كلام عبد القاهر ايضا عليه حتى لا ينافي ما ذكرنا ولا يبقى وهم
ولا شبهة هذا اذا كان السوال سوالا على الجواب واما لو كان سوالا على حجة الثاني بان المجاز
ليس في الهيئة التركيبية بل في الاسناد والذي هو امر عقلي فتوجيهه اي الذي يزيل الوهم الذي
نشا من كلام الشيخ حيث يفهم منه ان المجاز عقلي هو ان يجعل الفعل مجازا في المسند ويحمل
كلام الشيخ عليه حتى لا يلزم كون المجاز عقليا الذي حكم ببعده ولا ينطبق على ما حققنا من كون
المجاز في المفرد لكنه لا يخفى على من له ذوق ان هذه العبارة على ما ذكرناه بالوجه الاول الصق
من الثاني واما الا ما يرد ما ذكره المحشي سابقا فلا فتامل   لا يرد ما في شرح الشيخ من ان
هذا الخ فجعل في جبرجبه مثلا مجازا عن نحو شدد او وقع كما ذكره الابهري   ولم يستعمل فيه والا
لجاز الخ فيه نظر مجال وح فيكون مستعملا في المعنى العام المتحقق في ضمن بعض افراده لا بخصوصه فلا
يكون مجازا غاية الامر انه لم يجوز استعماله فيه في ضمن الافراد الاخرى والعلة لمانع فتدبر
وهذا مما لا يمكن حمل كلام الخ هذا ليس ايرادا على الشارح اذ هو ايضا اشار الى ذلك بل هو
نقل الكلام وشرح له فلا تغفل   في الحاشية وكون المجاز مستلزما للحقيقة الخ لا يخفى ما فيه من التعسف
في الحاشية كتاب ابن قد تعلم الخ فيه ان الحال انه لم يعلم منع العرف واللغة عنه كذا

[illegible]

ثبت تحقق الحقيقة بدون المجاز على ما ذكره المحشي في تحرير محل النزاع وكان قوله فتأمل بعد
اشارة الى هذا او الى ما اشرنا اليه من التعسف في حمل الاستلزام على الوجه الاعم الذي ذكره هذا
ولا يخفى ان هذا الايراد على ما ذكرنا في تحرير محل النزاع لان مرادهم على هذا انه لا يلزم من
تحقق الحقيقة بدون المجاز وهذا الايراد في تحقق المجاز في جميع الحقائق فتدبر   حيث قال فيه
انه ان اراد الخ لا يذهب عليك ان تقرير كلام شارح الشرح هنا بحيث يتقابل شقاه ويحصل له
وجه توجيه في الجملة مشكل جدا فلنعرض عنه ونقول غاية ما يترآى هنا انه اذا كان المقصود في
انبت الربيع هو ان يتصور معناه وينتقل منه الى انبات الله تعالى فيه فيصدق به فانه هو الا
كناية صريحة اذ ليس هي الا ذكر الملزوم وارادة اللازم وليس ما ذكر ايضا الا ذلك والجواب ان المستعمل
فيه في الكناية هو اللازم لا الملزوم وههنا بالعكس فيختار ان مثلا في قولنا زيد طويل النجاد
يكون المستعمل فيه اللفظ هو طول القامة لا طول النجاد ولكن هذا الاستعمال باعتبار ان طول النجاد
ملزوم له فهو مصحح للاستعمال المستعمل فيه واما فيما نحن فيه فالمستعمل فيه هو انبات الربيع لا انبات
الله تعالى فيه لكن ليس المقصود ان يصدق به بل العقل بعد ملاحظة هذا المعنى يعلم ان اسناد الانبات
الى الربيع باعتبار الملابسة في نسبة الفعل وان المنبت الحقيقي هو الله تعالى فيصدق بان المنبت
هو سبحانه في الربيع فاللفظ مستعمل في معناه الحقيقي ولا تجوز فيه انما التجوز عقلي اي في امر يحكم به
العقل وهو الاسناد الى غير ما هو له باعتبار علاقة فقد بان الفرق هذا ومن نظر في كلامه يعلم
ان غرضه ليس الا الاشارة الى ما ذكرنا من الفرق بين هذا والكناية وان لا مسامحة فيه
اصلا نعم في كلام المحشي مسامحة حيث قال ليس كذلك بل في افادة التصديق الخ اذ ليس مستعملا
في افادة التصديق ايضا بل التصديق والتصور خارجان عن مدلول اللفظ وايضا ليس مستعملا
في انبات الله تعالى في الربيع وان كان المجاز لغويا لا عقليا بل في انبات الربيع كما هو صريح
كلامه ايضا بعد ذلك فلعل المراد انه مستعمل في انبات الربيع ويستفاد منه آخرا بمعونة العقل
التصديق بانبات الله تعالى فيه واليه اومى بقوله وذلك بحكم العقل الخ فتامل   اما ان يكون
معنى التصوري الخ لم يفهم منه انه لم يحمل التصور والتصديق في كلام شارح الشرح على الادراكين
كما هو ظاهره بل على المفهوم التصوري والتصديقي الخ فقد حمل شارح الشرح قول الشارح اورده
استعمل فيه هو المعنى التصوري او التصديقي الخ فقد حمل شارح الشرح قول الشارح

وان جاز ارادته ايضا معه منه

فيقول

فيقول الخ ان اراد به التصوري المقابل للتصديق فيكون المجاز لغويا وان اراد به الاعم المتحقق
في ضمن التصديق فيكون كناية وانحصر بانواع وان كان لحيصل للاعتراض وجه توجيه واستقامة
في الجملة لكن حمل عبارة شارح الشرح عليه بعيد جدا وايضا بعد تقرير الاشكال على هذا الوجه
لا يمكن اختيار الشق الاول على ما ذكره المحشي بل الحق ان يختار الشق الثاني ويفرق بينه وبين
الكناية بما اشرنا اليه فلا يستقيم قول المحشي والحل منحصر فيما ذكرناه وبالجملة كلام المحشي ههنا لا يخلو
عن تذبذب واضطراب والله اعلم بالصواب   اراد بالمنبت الحقيقي الخ اعلم
انه يمكن تقرير هذا الاحتمال بوجهين احدهما وهو الظاهر من عبارة المحشي ان الفعل موضوع للاسناد
الى ما هو فاعل حقيقي عند المتكلم فاذا استعمل في الاسناد الى ما ليس فاعلا حقيقيا عنده كان مجازا
مطلقا وح نقول انبت في قولنا انبت الربيع يكون مجازا لانه مستعمل في الاسناد الى الظرف
اذ هو بمعنى انبت الله في الربيع ويحتمل ان يراد بانبت الربيع اسناد الانبات الى الربيع بعنوان
الفاعلية باعتبار الملابسة المذكورة وح ايضا يكون انبت مجازا لانه استعمل في الاسناد الى ما
ليس فاعلا حقيقيا وان كان بعنوان الفاعلية ولو اريد هذا المعنى تحقق المجاز العقلي والمجاز
في المسند باعتبار واحد ولا ضير فيه وثانيهما ان الفعل موضوع للاسناد الى الشيء بعنوان
الفاعلية سواء كان فاعلا حقيقيا او لا وعلى هذا اذا اريد بقوله انبت الربيع انبت الله
في الربيع يكون مجازا في الفعل واما اذا اريد اسناد الانبات الى الربيع بعنوان الفاعلية
فلم يكن مجاز في الفعل بل يتحقق ههنا المجاز العقلي فقط في جعل الربيع فاعلا واسناد الانبات
اليه بعنوان الفاعلية وعلى هذا لم يجتمع المجازان باعتبار واحد فتدبر   اقول ويمكن ان
يقال ايضا الخ فيه تدقيق ان الاولى تاخيره عن قوله على ان هذا في الحقيقة الخ لان ذلك اعتراض على
شارح الشرح وليس هذا اعتراضا عليه اذ ايراده على الاحتمال الذي ذكره الشارح بانه غير
صحيح فلا ينفع لتحقق احتمال آخر صحيح ولا يبعد ان يحمل كلام الشارح ايضا على هذا الاحتمال بان
يقال المراد ان انبت مستعمل في السبب العادي اي فيما هو سبب للنبت بحسب العادة مع انه
وضع للسبب الحقيقي اي الايجاد النبت وعلى هذا يكون الكلام في موقعه   وليس هذا
ايرادا على تقرير الشرح الخ لا يخفى ان شارح الشرح قد وجه اولا الاحتمال الثاني الذي هو
مختار المصنف على وجه لا يرد عليه شيء مما اورده ثم اورد الاعتراض على تقرير الشرح فا

على تقرير الشرح لا على ما هو راى المص بزعمه فلو اوردوا هذا الاعتراض على ما اختاره المص
كان حظا منهم حيث حملوا مختاره على ما حمله الشـ هذا وما ذكره شارح الشرح هو ان المسند
مجاز عن المعنى الذى يصح اسناده الى المسند اليه المذكور انتهى وكانه يرجع الى ما ذكره المحشى بقوله
اقول ويمكن ان يق ايضا الخ لكنه يرد على شارح الشرح ح ان كلام الشـ ايضا يمكن حمله على ما
ذكره فلا ايراد عليه فتامل اقول هذا ايضا اعتراض اورد على السكاكى وليس ايرادا
على تقرير الشرح بل يرد على ما ذكره شارح الشرح ايضا فى تقرير الاحتمال الثالث حيث قال
ان الثالث ان المسند اليه استعارة بالكناية عما يصح الاسناد اليه حقيقة واسناد الاثبات قرينة لهذه
الاستعارة وهو قول السكاكى انتهى فتامل وههنا ليس كك يمكن توجيه التخييلية ههنا فانه
لما جعل الربيع استعارة بالكناية من القادر المختار اخذ الوهم فى تصويره بصورته واختراع لوازمه الحق
فاخترع للربيع مثل صورة الاثبات المحقق ثم اطلاق على ذلك المثل الذى هو الاثبات الوهمى لفظ
انبت فيكون فى الربيع استعارة بالكناية وفى انبت استعارة تخييلية على قياس ما قال فى
المنية والاظفار لكن نقل عن السكاكى انه قال ان قرينة الكناية ههنا قد يكون امرا وهميا كالاظفار
فى اظفار المنية وقد يكون امرا محققا كالاثبات فى انبت الربيع وح فلا تخييلية عنده ههنا هذا
ويمكن ان يحمل الاستعارة التخييلية ههنا على ما هو مصطلح الاكثر لا على اصطلاح السكاكى فالمراد ان ما ذكره
الذى ذكره السكاكى فى انبت الربيع يرجع الى الاستعارة تخييلية فى الاثبات على ما هو المشهور لا على
اصطلاح السكاكى والحامل الباعث له على ذلك شهرة هذا الاصطلاح بخلاف اصطلاح السكاكى وفيه بعد
ولا يخفى ايضا ان المناسب لتقرير الاحتمال الثالث ان يقول فى الربيع هو ان يبين التاويل الذى فيه انه
من اى قسم لا الذى فى الاثبات على ما هو مفاد الوجهين المذكورين فافهم والعذر الذى ذكره
المحشى ايضا لا يخفى ما فيه من التعسف فالاظهر اذن ان يجعل ذلك من سهو القلم كما حمله شارح الشرح
على ما فى شرح الشرح متعلق بامثال هذا الايراد وان لم يرفع لا يراد امثال هذا الايراد على مثل
هذا الكتاب كما اورده شارح الشرح اذ لا شك ان الشـ كان عالما بتلك الاصطلاحات لكنه لم يبال
بها ووضع التخييلية مكان الاستعارة بالكناية للعلة المذكورة لانه لا اعتداد بمراعاة امثال تلك
الاصطلاحات فى مثل هذا الكتاب الذى ليس من فن البيان بل الغرض منه ان تعلم امثال
تلك الامور فى العبارة والعاقل يكفيه الاشارة فلا تغفل

مرتبى

فتدبر ليس المراد ان الخ تفصيل المقام وتحقيقه ان لا يخلو اما ان يق ان الهيئة موضوعة
للاسناد الى ما هو فاعل حقيقى عند المتكلم او يق انها موضوعة للاسناد الى الشئ بعنوان
الفاعلية سواء كان فاعلا حقيقيا عنده او لا على ما مر نظيره فى الاحتمال الثانى فعلى الاول نقول
انما انبت الربيع انما يستعمل فى انبات الله فى الربيع او فى انبات الربيع بحيث يكون
الربيع فاعلا والاول هو الظاهر من كلام المحشى لكنه ح يتحقق المجاز فى الهيئة بدون المجاز
العقلى اذ لا انه لا مجاز فى اسناد الانبات الى الربيع باعتبار الظرفية وعلى الثانى يتحقق ايضا
المجاز فى الهيئة واما المجاز العقلى فالظاهر انه يتحقق ح فى جعل الربيع فاعلا واسناد الانبات
اليه بعنوان الفاعلية باعتبار الملابسة المذكورة مع انه ليس فاعلا حقيقيا فينبغى حمل الكلام على هذا
الاحتمال لكنه على هذا يحصل احتمال آخر غير الاحتمالات التى ذكرها الشـ وهو ان يكون المجاز
فى الهيئة بدون المجاز العقلى كما ذكرنا والامر فيه سهل واما على الثانى فاذا قلنا انبت الربيع
واسند فالانبات الى الربيع بعنوان الفاعلية لا يكون مجاز فى الهيئة بل مجاز عقلى فقط فهذا
القائل كانه جزم بان الهيئة موضوعة للمعنى الاول وقال انه على تقدير تحقق المجاز العقلى
يتحقق المجاز فى الهيئة البتة والاظهر على تقدير القول بوضع الهيئة انها موضوعة للمعنى الثانى
وانه لا يجتمع المجاز العقلى والمجاز فى الهيئة فى اعتبار واحد والله اعلم هذا غاية
توجيه كلام الشـ لا يخفى ما فيه من التعسف الشـ والحق انها تصرفات عقلية اراد
بالتصرف العقلى ما يتناول استعمال اللفظ فى معناه المجازى لا التجوز العقلى فيندفع ما توهم
انه فى بعض تلك الاحتمالات لم يلزم القول بالمجاز العقلى فكيف يصح الحكم على الجميع بانها تصرفات
عقلية هذا ثم لا يخفى ان الحكم بامكان الجميع بمعنى انه لا يأبى شيئا جعل المجاز فى هذه وان
شيئا فى ذلك كما هو الظاهر من كلام الشـ ظاهر بالنسبة الى مختار الامام وصاحب المفتاح واما
بالنسبة على مذهب المص وعبد القاهر فانما يستقيم لو ثبت فى اللغة دلالة الفعل وكذا الهيئة
على النسبة المذكورة والظاهر انه لو ثبت فانما يثبت احدهما لا كل منهما فلو كان انبت مثلا
موضوعا للنسبة الى ما هو فاعل فالظاهر انه لا وضع فى الهيئة ولا دلالة لها على شئ ولان كانت الهيئة
دالة على ذلك فلا دلالة للمسند عليه فالقول بالتجوز فى المسند او الهيئة انما يعقل على سبيل الاحتمال
على ذلك فلا دلالة للمسند فتامل يحتاج الى التاويل مثل ان يق ليس ال...

بل حصر الاحتمالات المشهورة التي ذكرها القوم   اقول فيه انه ان اريد بالاخلال
في الظاهر ان المراد ان السامع عند سماع اللفظ المشترك بدون القرينة الظاهرة يصير متحيرا
مترددا لا يمكنه حمل على شي بخلاف المجاز اذ مع القرينة يحمله على المجازي وبدونها على الحقيقي
فلا يصير متحيرا مترددا اصلا ولا يخفى ان هذه فائدة عظيمة وتلك مفسدة جسيمة ثم انه لا
يخلو اما انه كان مراد المتكلم هناك هو المعنى الحقيقي وح قد اصاب السامع وفاز بالمرام
من غير مفسدة او كان مراده المعنى المجازي وح وان لزم الغلط لكن هذه مفسدة
اوردها بعد ذلك والحاصل ان ترددا لمن طلب وتحيرا مفسدة يلزم في المشترك دون المجاز
واما الحمل على الغلط في بعض المواضع فهو المفسدة التي سيجي ذكرها في بيان مفاسد المجاز
نعم يبقى ايراد من المحشي فتامل   لا لم يتحقق وضع لفظ للنقيضين اي لا يخفى ان الدليل
لا يتوقف على تحقق وضع لفظ للنقيضين بل مجرد الاحتمال يكفي لحسن الترديد لا سيما اذا استعمل
فيهما كالامر المستعمل في التهديد والاباحة بمعنى جواز الفعل لمحصل الكلام انه لو كان الامر مثلا
حقيقة فيهما يلزم الترديد الى النقيض والا يلزم اثبات كونه حقيقة فيهما والالزام بذلك المفسدة على
انه قد نقل عن بعض الذهاب الى اشتراكه بينهما وكيف كان فالاولى حمل الكلام على ظاهره
فتدبر   او يفهم من الكلام وجوب التطبيق فيه بناء على ان النهي اي لا ينبغي حمل هذا
مبنيا على هذا الاصل لظهور فساده اذ لا يقول عاقل بان النهي عن الشي امر بجميع اضداده اي الاحكام
الجزئية حتى يكون النهي عن الزنا مثلا امرا بالزنا وغيره من المحرمات كما سيجي مفصلا انشاء الله
فالاولى ان يقال ان مبناه هنا على انه اذا قيل لا تفعل هذا في وقت كذا فقد يفهم منه في العرف
بحسب المفهوم انه جاز ذلك فعله في الوقت الآخر وقد يفهم ايضا سيما اذا كان قرينة انه يجب
تلك فعله في الوقت الآخر فالحمل على النقيض مبني على الاول وعلى الضد على الثاني فافهم
كلفظ القرء بعينه في الجزم بكون القرء مشتركا فانه من يحتمل الاشتراك والمجاز جميعا كما ذكره بحسب
نعم مجرد الاحتمال كاف في المرام كما ذكرنا   فان المجاز لا اعتبار فيه بتعسف جدا والظاهر ان
المفسدة في المجاز ايضا فافهم   لان قوله استعمل الاسد في حاصله انه لا يمكن ان يكون المراد
من كونه ابلغ كونه ابلغ باعتبار احد جزئي البلاغة اعني الفصاحة لان قوله استعمل الراس
الموافقة للمقام من حيث انه مشتمل على الاجمال والتفصيل وغيره منها

محل ما نقلت عن الشيخ الرضي من ان الشيخ
از بعض قوله بعض الامر لا بالجبر الى التهديد اوله
جواز الفعل وان كان ضعيفا [illegible]
منه رحمه الله

اللطائف

اللطائف المشهورة كما ذكره الشارح لا باعتبار الفصاحة اذ الفصاحة هي الخلوص من تنافر الحروف
والكلمات ومن الغرابة وضعف التاليف والتعقيد ومخالفة القياس اللغوي ولا
ان شك ايضا خالص من هذه الامور كلها فكيف يكون استعمل الراس شيبا افصح منه
وايضا اذا كان المراد الابلغية باعتبار احد جزئيها وهو الفصاحة يكون ابلغ بمعنى افصح وح
ايضا يلزم التكرار لقوله قد يكون اوفق اما للطبع لشمول في الحقيقة لان الخلوص من التنافر
داخل في الفصاحة وبالجملة ان ابلغ لا يمكن ان يكون من المبالغة كما سيجي ولا من البلاغة اما
باعتبار جزئه الذي هو الموافقة للمقام فلانه يلزم التكرار لقوله اما للمقام واما باعتبار جزئه
الآخر وهو الفصاحة فلان المثال لا ينطبق عليه ولانه يلزم التكرار ايضا لقوله قد يكون اوفق
اي ولما قررنا ظهر ان قول المحشي انما هذا التوجيه انما يكون سهوا والصواب ح ايضا على هذا التوجيه
اي ولو كان بدل او كلمة الواو ايضا لا امكن توجيهه بان يكون المراد ان الابلغية في قوله نعم
استعمل الراس باعتبار الموافقة للمقام لا باعتبار الفصاحة مع ان على هذا التوجيه ينبغي ان
يكون ابلغ بمعنى افصح وح يكون قوله وح للابلغية اي بناء على الوجه الثاني الذي ذكرناه ولا
يخفى انه ليس الا بنا فتش فيما ذكر من الوجه الثاني بعين ما ذكره من ان الخلوص من التنافر ليس نفس
الفصاحة بل جزء منها معتبر فيها فلا يلزم التكرار من هذه الجهة لكن لا يخفى ان مثل هذه التوجيهات
لا يدفع سماجة الكلام بل يزيدها فافهم ثم لا يخفى ان مثل هذا التكرار يلزم فيما سيجي ايضا من
عبارة المحشي لانه قال المشترك ايضا قد يكون ابلغ وقد صرح هناك بانه ليس من المبالغة بل
من البلاغة باعتبار احد جزئيه وهو الموافقة للمقام ثم قال واوفق اما للطبع او للمقام فيلزم
التكرار هناك صريحا وهو ظ   اراد بكل من المقابلة والمطابقة على ما في الشرح اي يمكن
ان يكون اشارة الى ما سبق في الشرح في بيان فوائد الترادف حيث قال الشارح بل هو ذكر
معنيين متقابلين وهو معنى المطابقة عند علماء البديع وفيه ان ما سبق في الشرح هو معنى
التقابل فقط لا معنى كل واحد من التقابل والتطابق ويمكن ان يقال انه قائل اراد هو المعنى
اراد المحشي بكل من المقابلة والمطابقة على ما في الشرح ما فسر القوم به الاخرى وعلى هذا يكون اشارة
الى المثالين الذين ذكرهما الشارح هنا حيث اورد مثال المطابقة على اصطلاحهم للمقابلة وبا
بالعكس وفيه ان تفسير الشارح لا يدل على ان المحشي اراد بكل منهما تفسيره الاولى [illegible]

1

المراد ان مراد المصنف زعم الشارح يكون ذلك فافهم ويمكن ايضا ان يحمل فاعل اراد هو الشيخ
ويحمل قوله على ما في الشرح اشارة الى الثاني من المذكورين كما في التوجيه الثاني ويكون المقصود ان
معنى كل من المتقابلين والمطابقة على الوجه الذي وقع في الشرح حيث مثل لهما بامثلة هو ما فسر
به الاخرى وفيه بعد ولعل عبارته ههنا احسن حيث قال المراد من كل من المطابقة والمقابلة
على ما في الشرح ما فسر به الاخرى كما مر انتهى ووجه الاحسنية ما يظهر على الذوق المستدرك في اسباب
الكلام وفي بعض النسخ على ما في شرح الشرح وهو سهو ثم ان ما اورد في جلاء ايراد شارح الشرح
قد اشار اليه هو ايضا فلا ينبغي [illegible] سياق كلامه وهو ظاهر باعتبار انه ذكر امرين
متوافقين اه لا يخفى ما فيه توجيه الامرين على ما ذكر من التكلف والاولى ان يحمل المطابقة على معناها
اللغوي اي الموافقة الذي يرجع مآله الى الثاني كما على ما ذكره شارح الشرح على ما في بعض
النسخ فاقول فيه انه غير موافق لما مر من قول الشارح المراد من لفظ المطابقة كان هذا من سهو
القلم اذ لم يسبق من الشارح بان المراد من لفظ المطابقة بل الذي سبق هو المعنى المقابل وكانه
سهو [illegible] على هذه العبارة وكذا على قوله اما في قوله واما ما في شرح الشرح على ما وقع
في النسخ الاخر الا ان ظهر دلالة الضحك والتبسم الشارح ومنها الاشتقاق منه بالمعنى
كما قرات بعض ما هناك وطرت في المجاز قد لا يشتق منه كما امر بمعنى الفعل مجازا فانه لا يشتق
منه وارد عليه في شرح الشرح بان الاسم ان كان صالحا للاشتقاق فيشتق منه سواء كان
مشتركا او مجازا كنطق وناطق من النطق بمعنى الدلالة مجازا والا فلا اشتقاق اصلا حتى
ان الامر بمعنى الفعل والشان لو كان حقيقة لما يشتق منه واجاب بان المراد ان الاسم
الصالح للاشتقاق قد يستعمل مجازا ولا يشتق منه كما في قولنا رجل عدل وانما هي اقبال وادبار
قال وفيه نظر ولعل وجه نظره ان الفعل بذلك المعنى المجازي لا يصلح للاشتقاق حتى لو كان حقيقة
فيه ايضا لم يصلح لذلك انما صلح باعتبار المعنى المصدري وكذا الحال في الاقبال والادبار فهم
ان الاشتقاق من المجاز الصالح للاشتقاق غير معلوم والسيد سلم ايضا وجه الكلام بما ذكره شارح الشرح
من ان المراد ان المجاز قد لا يشتق منه وان كان مما يصلح للاشتقاق لكنه مثل ذلك بالامر بمعنى
الفعل اذ لا يشتق منه آمر ومامور وهذا يدل على ان الامر يستعمل مجازا في الفعل بالمعنى المصدري
فتامل الشارح والمجاز يجب فيه الوضعان لا يخفى ان الوضع الذي

في المجاز

وضع واحد نوعي في جميع الالفاظ بخلاف وضع المشترك فانه يجب في كل لفظ وضع على حدة
ثم ذلك الوضع الواحد النوعي متحقق قطعا وبعد ذلك لا تفاوت بين المجاز والمشترك
فان احدهما يفتقر الى العلاقة والآخر الى الوضع فلا ترجيح للاشتراك على المجاز هذا على ان
من لم يشترط النقل في المجاز واما لو اشترط فلعله يتم الترجيح فافهم قبال المشترك دون
المجاز اعلم ان الظاهر من قول الشارح وكذا التوصل به الى انواع البديع على محاذاة ما سبق ان التوصل
الى انواع البديع مشترك بين المجاز والمشترك بمعنى ان المحاسن البديعية قد يحصل في بعض
المواضع بالمشترك وفي بعض آخر بالمجاز لكن قوله اذ قد يحصل بالمشترك دون المجاز ربما يوهم ان
هذه المحاسن مما يختص بالمشترك ولا يوجد في المجاز وربما يقوي ايضا هذا الايهام تمثيله بالتوجيه
والايهام وتكثير المعنى دون ما سبق في فوائد المجاز وح فالتوصل الى انواع البديع مشترك
بمعنى ان لبعض انواعه يحصل بالمشترك وبعضها بالمجاز اذا علمت هذا فنقول لو حمل الكلام
على الوجه الاول فقول المحشي فيأتي بالمشترك دون المجاز اشارة الى دفع اعتراض عليه بان
هذه الفائدة ليست مشتركة بل هي من الفوائد المختصة بالمشترك وما ذكره من جريان الايهام
في المجاز ايضا تحقيق للمقام وبيان للاشتراك المستفاد من الكلام ولو حمل على الوجه الثاني
فالامر بالعكس فان الاول بيان للاختصاص المستفاد من الكلام والثاني اعتراض بعدم
الاختصاص هذا واما شارح الشرح فالظاهر انه حمل الكلام على الوجه الاول واراد توجيه الا
الاشتراك المستفاد منه فذكر ان حصولها بالمجاز انما يكون اذا بلغ من الشهرة بحيث يلحق بالحقيقة
وفيه بعد ما ذكره المحشي من انه لا حاجة الى ارتكاب هذا في توجيه اشتراك الايهام اذ لو بلغ
من الشهرة بحيث يلحق بالحقيقة يلحق بالحقيقة ويكون اللفظ مشتركا لا مجازا فلم يصح الحكم
بالاشتراك وعلى تقدير حمل الكلام على الوجه الثاني يمكن حمل كلام شارح الشرح على الاعتراض
على الحكم بالاختصاص ويرد عليه ايضا ما ورد على الوجه الاول ويمكن ايضا حمل كلامه على انه تحقيق
للمقام وان حصولها في المجاز انما يتصور اذا صار مشهورا وح يلحق بالمشترك فلا يرد اشكال على
الحكم بخصوصها بالمشترك وعلى هذا يندفع عنه ما ورد وما كان ما اورده المحشي باق ولو حمل على
ما ذكره المحشي في حاشية الحاشية من ان حصول المجموع انما يكون اه يندفع ما اورده المحشي ايضا لكن
يرد عليه ان عدم حصولها جميعا في المجاز الا اذا صار مشهورا لا يوجه اه

قوله فيمكن قد يحصل بالمشترك دون المجاز اي قد يحصل في بعض المواضع بالمشترك دون المجاز لا انه لا يحصل بالمجاز اصلا والعمدة والغرض الا تمثيله ابانه اجهد فلعله [illegible] منه

لكن [illegible] علله لاسباع الكلام كله الحصر لا بانه [illegible] التوجيه منه

بالمشترك كما هو المدعى اذ الايهام فقط قد يحصل في المجاز بدون ذلك فالتوجيه غير تام فتامل
ثم لا يخفى ان حصول التوجيه ايضا يمكن توجيهه في المجاز بالنسبة الى المعنيين المجازيين
وبعد ذلك فلا مزية كثيرا للاشتراك عليه من هذه الجهة فتدبر الى حيث يلحق بالحقيقة
وح فربما كان المعنى الحقيقي قريبا والمجازي بعيدا وربما كان بالعكس فيمكن حصول الايهام
واذا كانا على السواء يمكن حصول التوجيه فافهم اى يحمله على كل واحد من الامرين كانه
كان في سياق هذه الحاشية اشعار بانه حمل الكلام على الوجه الثاني الذي يشار به على
الاختصاص بلا تعقل ثم انه يحتمل ان يكون المراد بتكثير المعنى هو ان اللفظ يحتمل كلا احد
من المعاني ويجوز المخاطب لكل واحد منها ان يكون هو المراد من اللفظ فيتسع دايرة
الاحتمال ويذهب السامع الى حيث له مجال وهذه فايدة جليلة اعتبرها علماء العربية
وذلك بخلاف المجاز اذ مع القرينة يحمل على المجازي وبدونه على الحقيقي فافهم
الشرح ودليله قوله فمشترك فيها كان في نسخة الشارح كان فيها بغير التانيث لكن
فيما رايناه من النسخ كان بغير التثنية اي مشترك بين المشترك والمجاز وح لا دلالة فيه وشارح
الشرح ادعى ان في جميع النسخ بغير التثنية وايده ايضا بانه فلا يليق هذا الامر مشترك فيه
وهذه الامور مشترك فيها بل مشترك ومشتركة حتى ان هذا الحرف كاللازم بحسب الاستعمال
ولا يبعد ان يكون عدم الفطنة له بعيد جدا على ما لا يخفى ثم رجح الاشتراك بما ذكر من
الوجوه المختصة به ظاهره ان تمام ما ذكره الشارح بعد قوله والترجيح بيان للوجوه المختصة
بالاشتراك وليس كذلك على ما لا يخفى فلعله اشار بذلك الى ما ذكره الشارح آخرا من التوصل
الى انواع البديع وبالجملة كلامه ههنا صريح في انه حمل كلام الشارح على الوجه الثاني فلا تغفل
والاصوب في توجيه الكلام ح لا يخفى ان الامر فيما نحن فيه على العكس اذ الكثرية
الغايبة يوجب العلم بالاعتبار لكون الواضع حكيما وقبح العدول من الراجح الى المرجوح
واما الكثرية الوقوع فلا يفيد الا الظن وكم في البين من البون والفرق بين ما نحن فيه
وبين ما اورده من مثال العالم والجاهل فذلك لا يحتاج الى البيان فالاصوب الاليق ان يعبد
تحقق الكثرية وقوع المجاز يعلم ان ليس للاشتراك اكثر فايدة والا لكان الاكثر وقوعا
معتبرة بما ذكر من الوجوه بل انما الاعتبار على ما يقتضيه اكثرية الوقوع فافهم

هذا اذا كان الواضع هو الله تعالى وان كان ... لكون الواضع ... يحصل العلم ... بعض الفوايد ... الظن ... الشرح ...

ملای

ماهي من اصول الدين سواء اتخذت بدونها يتصف بها اوجعه وكذا الحال في اسماء
الافعال اشارة الى ان هذا دعوى منهم لا دليل عليه من ظاهر النص واذا لا فرق
بين الايمان والصلوة مثلا في هذا الحكم انهم لم يعرفوا معنى الايمان كذلك لم يعلموا معنى الصلوة
فيه فالقول بان جميع اسماء الذات من قبيل الحقيقة الدينية دون اسماء الافعال تحكم بحكم
العقل بفساده من ان الفرق بين المنقول والمجاز الى آخره قد يشار بما ذكرنا
الى ان الاظهر في الفرق بينهما هو تحقق الوضع التخصصي في المنقول دون المجاز وفي كلام الشارح
ايضا تصريح بذلك حيث استعمل في الاول لفظ الوضع وفي الثاني لفظ الاستعمال ثم المراد
بالوضع التخصصي ههنا هو ان يا خذ الواضع خصوص اللفظ ويعينه بازاء المعنى ثم استعمله لا ما
يشمل التعيين المستفاد من الاستعمال ولا شك في عدم تحقق هذا المعنى في المجاز سواء قيل
باشتراط النقل فيه او لا فتامل اقول الدليل الذي سينقل عن القاضي فيه كلام
سنشير اليه حيث قال بعد تقرير المذهبين لا يخفى ان الامر في مثل هذا هين اذ يمكن
ان يكون ما ذكره من الحق اشارة الى احد المذهبين الذين ذكرهما لكن اعاده للتوضيح
ويؤيد ذلك انه اقتصر على نفي كونها موضوعات مبتداة ولم يتعرض اليه ايضا نفي نقلها
في المعاني اللغوية فافهم ولفظ النقل المذكور فيه الا في الشرح في تقرير الدليل
حيث قال الا بتعريف الشرع ونقلها اليها واما في عبارة المتن فلم يقع النقل اصلا
وذلك يعلم من انه ذكر هذا في توضيح ان قول المعتزلة الايمان الخ دليل على اثبات
الحقيقة الشرعية لا خصوص الدينية اذ لم يتعرضوا لها اصلا وعلى هذا لا يمكن ان يكون شاهدا له
على كونها حقيقة سواء كانت مبتداة او منقولة كما هو مذهب المص اذ ح ينبغي ان يعنون
بما يدل على انه استدلال من فريق على مختاره كما هو دابه فينبغي ان يحمل على انه اثبات لكونها
موضوعات مبتداة كما علم من كلام الشارح وصرح به السيد ايضا وعلى هذا فايراد الشارح ان
مذهب المعتزلة ليس الا ما اختاره المص ولا يجزمون بكونها حقايق مبتداة مبتداة ابتداء
هذا ما يبدو في بادي الراي والتوجيه على ما يظهر من كلامه فيما يجي في توجيه دليل المعتزلة ان
الظاهر من سياق كلام المص ان هذا استدلال على اثبات الحقيقة الدينية ولا شك انه لو كانت
الحقيقة الدينية هي اللفظ الموضوع في الشرع لمعنى ابتداء او بالنقل

معناه بناء على عدم تحقق القسمين الاخرين فلا يحتاج الى الاستدلال اذ الجزء الاول منها قد استدل عليه المص والجزء الآخر مستغنى عن الدليل ولذا لم يتعرض الرد في البيان بل اذا ذكر الاستدلال ينبغي ان يكون دليلا على كونه حقيقة شرعية لوجه آخر حتى يلزم منه مع ضميمة الجزء الاخر كونه حقيقة دينية وح ايضا ينبغي ان يعنون بما يدل على انه دليل بزيف على ما اختاره فيجب ان يقال انه يعتبر في الحقيقة الدينية ان يكون موضوعا ابتدائيا وح يستدل بعدم العلاقة على عدم كونه مجازا او منقولا حتى يثبت كونه حقيقة دينية وظاهر ان اهل اللغة لم يفهموا هذه العبادات لانهم لم يعرفوها فثبت الحقيقة الدينية وح فايراد الشارح ان الحقيقة الدينية باعتقاد المعتزلة لا يجب ان يكون موضوعا ابتدائيا وان غير المعتزلة ايضا من القائلين بالحقيقة الشرعية يقولون بالحقيقة الدينية بهذا المعنى ولا مجال الانكار ها هذا ولا يخفى ان دلالة عبارة المص على التوجيه الاول على ما ذكره المحشي بناء على انه يفهم منه ان المذاهب ثلثة اظهر من دلالته عليه على هذا التوجيه فتامل وح ايضا حمل كلام الشارح على ما ذكر في هذا التوجيه لا يخلو عن تكلف فالاولى هو ما ذكره من فتامل ثم لا يخفى ان الدليل الذي ذكره المعتزلة يدل على انها موضوعات مبتداة كما اعترف به المحشي فكيف يمكن ان يقال ان مذهبهم ليس كذلك يمكن ان يقال المراد انهم ما زادوا في تحصيل الدعوى على كونها حقيقة شرعية سواء كانت مبتداة او منقولة وانهم لم يذكروا بخصوصها وح كون هذا الدليل منهم مستلزما لخصوص كونها مبتداة لو سلم لا ينافي مذهبهم ولا يوجب ان يكون مذهبا آخر غير ما ذكره المص غاية الامر ان يكون دليلهم والا على ما هو اخص من دعويهم ولا باس به ولا يخفى ان هذا الايفهم من كلام المص من ان مذهب المعتزلة انها موضوعات مبتداة ثم لا يخفى ما لم يحصل الدعوى اي لا يخفى ان قوله لم يذكر منقولات منفي لما اراده الشارح من كونها سابقة الى الفهم عند الاطلاق وليس معنى كونها اسماء لها مجرد استعمالها فيه على ما فهم المحشي وحكم بانه لم يحصل الدعوى بمجرد ذلك وح فزيادة الشارح كانه توضيح لا لاظهار نقص في كلام المص فتدبر اقول لا وجه لهذا الاعتراض لا يخفى ان ما ذكره المحشي هو ما ذكر في الرد ثانيا لكن مراده ان ما ذكر في الرد ثانيا مما اخذ في الاستدلال على ما قرره الشارح وبعد ذلك فلا وجه لايراد الاعتراض ثم الجواب فافهم ولتوجيه على الثاني الشارح قال اولا لو كان الامر كذلك ايه حينئذ يجب اولا فلانا نعم

انه لو نقل الشارع هذه الالفاظ الى غير معانيها اللغوية وفهمها من كان في عصره عليه السلم يوجب ان ينقلها اليه وفهمها اليه بل يكفي في التبليغ تفهيمها للموجودين في عصره عليه السلم واما الذين سيوجدون بعده مم فيجب عليهم العمل بما يعملون في ساير الاحكام اما بالاجتهاد او بطريق آخر كيف ولو وجب عليه عم ان يبلغ جميع الاحكام الى جميع من سيوجد بعده من الانام لوجب ان لا يقع الخلاف والنزاع بينهم في مسئلة اصلا واما ثانيا فلان قوله والا لما وقع الخلاف فيه ممنوع اذ ربما يحصل التواتر بالنسبة الى البعض دون آخر واما ثالثا فلانا نختار انه بالاحاد قوله انه لا يفيد العلم قلنا مم لكن لا نم ان هذه المسئلة اي ان الالفاظ هل هي موضوعة في تلك المعاني ام لا من مسايل الاصول حتى يجب فيه القطع بل الظ انها من المبادي المتعلقة باللغة فيكفي فيها الظن ولو جعل امثال تلك من الاصول فلا نم انه يجب حصول الظن كيف لا وانتم تقولون انه اذا دل الجزء الواحد على ان المراد من هذا اللفظ هو ذلك المعنى يجب العمل به مع انه لم يحصل به الا الظن والعقل لا يجد فرقا بين ان يحصل الظن بان المراد من هذا اللفظ كذا وان هذا اللفظ موضوع لكذا فاذا جاز العمل بالظن في الاول جاز في الثاني بلا ريب والعرف لا فرق بين ان يقول صاحب القاموس مثلا ان هذا اللفظ موضوع لهذا المعنى في اللغة او يرد خبر بانه موضوع له في الشرع فكيف يعمل بالاول دون الثاني الا ان يقال انه ليس العمل بمجرد قول واحد من اهل اللغة بل اذا اخبر جماعة من اهل اللغة بانه موضوع لذلك المعنى في اللغة ورأينا انه يستعمل فيه في استعمالاتهم لا يحصل العلم القطعي بانه موضوع له في اللغة وح يجب العمل به قلنا اما رابعا فلان تعاضد العادة في امثال هذا المقام بالتواتر غير مم اذ ليس مما يتوفر الدواعي على نقله جدا حتى يلزم ان يتواتر البتة فتدبر اقول هذا نظر لانا نقول انه فيه نظر اذ الخلاف في الالفاظ المجردة عن القراين كما ذكروا في تحقيق محل النزاع وح لا يمكن ان يقال انه قد حصل تفهيم المعاني بالبيان النبوي اذ في كل موضع وقع البيان تحقق القرينة والكلام فيما لا قرينة فيه ولو قيل انه تحقق البيان في جميع الالفاظ فبعد تسليمه كلام آخر غاية انه لا فائدة لهذا النزاع والخلاف اذ لم يوجد لفظ كذلك الا ان الاستدلال غير صحيح وهو ظ وبهذا يظهر فساد قوله وكذا قوله فاما بالتواتر الى قوله والخلاف لم يقع فيه لان الكلام في الالفاظ الكونه

دليلا على الحقيقة القرينة مع عدم انطباقه عليه ظاهرا فتذكر حتى ينطبق الدليل
الثاني الخ وذلك لانه اذا لم يتم ذلك وخص بالافعال لتمام الدليل عليهم ايضا اذ نقول
لو كان الايمان هو العبادات لكان قاطع الطريق العابد مؤمنا الخ وح
كان مجال القول الخ لا يخفى ان التصور الذي يكون جزءا للايمان على هذا هو التصور الخاص
لا المطلق وح فلا فرق بين هذا وبين ما سبق ما حكم فيه بعدم وجود العلاقة المصححة لنزق
بان التصور الخاص على ما سبق كان شرطا لمعنى الايمان في الشرع وعلى هذا كان جزءا
والجزء اقرب كانه مما لا يعتد به والاظهر القول بوجود العلاقة في كليهما فافهم
او العبادات المذكورة الخ اشتهر بانه لا حاجة للمعتزلة في هذا المقام الى القول
بانه اشارة الى جميع العبادات بل يكفي كونها اشارة الى العبادات المذكورة
ايضا اذ يقال الايمان في اللغة هو التصديق وفي الشرع العبادات المخصوصة ولا تناسب
يكون مجازا فلا حاجة في تصحيح هذا الى التكلف وهو ظ بتاويل المصدر المضاف ليكون
منصوبا بان المصدرية المقدرة بجر لام كي كذا في حاشية الابهري ليس المراد بادت
الجدران حتى يقال انه يجوز ان يكون ثابت المسلم في المؤمن ايضا فيصح الاستثناء
نعم يمكن ان يقال الخ فيه ان امرهم باظهار الاسلام مع عدم وجوده فيهم امر بالكذب
النفاق تعالى الله من ذلك ويمكن الجواب بان المراد امرهم بان يصيروا مسلمين
ويظهرون الاسلام ويتدينون به لا ان يظهروا الاسلام فقط فان قلت يكون المراد انكم لم
تؤمنوا ولكن اسلموا الآن واتخذوا الاسلام مذهبا والله يعلم الشارح وانما يلزم
ان لو كان دينا غيره وايضا يمكن ان يقال لعل الغرض من الآية عدم قبول ما لا يصدق عليه
الاسلام لا ما يكون فردا للاسلام ايضا وح فيجوز ان يكون الايمان اخص من الاسلام
وفردا له لا عينه وفيه انه بالتردية ايضا يتم المطلوب اذ قد ثبت بما ذكر كون الاسلام
هو العبادات فلو كان الايمان فردا له كان عبادة من العبادات ايضا وبه يتم الدليل فتامل فيه
الشارح اذ شرطه صدق الآخر لا يخفى ان مجرد ذلك يدفع الاستدلال اذ لا يلزم ح ان يكون
الا [illegible] الاسلام لاحتمال ان يكون اخص منه او اعم او مساويا له ولا حاجة الى ما ذكره من
[illegible] الكلام حتى يتوجه عليه ما ذكره المحشي من النظر فتدبر وهذا المنع

ويمكن ان يقال [illegible] الايمان [illegible] عبادة [illegible] [illegible] تعريف [illegible] الدليل [illegible]

ضعيف

ضعيف اذ لا فائدة له الخ واينما اذا كان الذين آمنوا متصفين بهذه الصفات كيف يمكن ان
يجزيهم اسد تعم فافهم واعلم انه لما ظهر ضعف الادلة من الجانبين وعلم انه لا يتم شيء من حجج
الفريقين فالحق التوقف في لفظ ورد في الشرع بدون القرينة الى ان يثبت مرجح من جهة
اخرى يوجب الحمل على المعنى اللغوي او الشرعي كالاحتياط وبراءة الذمة وما شابه ذلك
ذكر بعض المحققين ان هذه الدليل وان لم يتم شيء منها لكن لا ريب في وضع تلك الالفاظ
للمعاني اللغوية وكونها حقائق فيها لغة ولم يعلم كونها موضوعة للمعاني الشرعية لاحتمال كونها
مجازات مستعملة مع القرينة فالاصل بقاؤها على ما كانت عليه من المعاني اللغوية فيجب ان
يحمل عليها اذا استعملت بدون القرينة وانت تعلم ان كون تلك الالفاظ موضوعة للمعاني
اللغوية وان الاصل بقاؤها على ما هي عليه وان كان يوجب الظن بكونها مستعملة في تلك المعاني
لكن ذلك انما هو فيما لم يتطرق فيه الشك ولم يحصل ذلك النزاع والجدال ولم يعلم استعمالها في المعنى
الشرعي كثيرا واما بعد تحقق جميع ما ذكر فلا نسلم ان الظن المذكور غير باق فالحق التوقف كما قررنا
ثم اعلم ان الاظهر ان الاستعمالات الواقعة في عبارات الائمة الاثني عشر عليهم السلم حكمها حكم الاستعمال
في كلام المتشرعة وانها بدون القرينة يحمل على المعاني الشرعية اذ الشيوع الواقع في عرف
المتشرعة ثابت بالنظر اليهم عليهم السلم ايضا لكثرة اختلاطهم وتخاطبهم معهم بحيث يظهر من
تتبع احاديثهم ح انه صار حقيقة في تلك المعاني الشرعية بالنسبة الى عرفهم ح وايضا هذا في احاديث
المتاخرين منهم عليهم السلم يظهر جدا فاحفظ فالاولى ان يجاب بان هذا على تقدير تمامه
الخ الظاهر ان قوله على تقدير تمامه اشارة الى ما ذكره الشارح من ان هذا لا يدل على الامتناع بل
غاية ما يلزم منه استبعاد ولا اعتداد به مع القطع ولا يخفى انه على هذا لا وجه للاولوية ما ذكره
اذ الايراد الذي اورده الشارح صحيح لا خدشة فيه فانه لم يرد عليه وتسليم ايراد آخر ايضا وهو ان
هذا لا يدل على عدم تحقق المجاز مطلقا بل اذا كانت قرينة خفية كما اورده المحشي في مثل
هذا المقام لائق ان الاولى ان يورد ايرادان لا ايراد واحد وهو ظ الا ان يقال انه يفهم
من كلام الشارح ظاهرا انه يحقق الاستبعاد في جميع المواضع فزاد المحشي ان الاولى ان لا يسلم
تحقق الاستبعاد في جميع المواضع كما هو الظاهر من كلام الشارح بل يقال ان هذا لا يدل على الامتناع
اصلا بل على الاستبعاد وهو لا يدل على عدم تحقق المجاز ولا نسلم انه يتم في بعض المواضع [illegible]

كانت القرينة فيه خفية لا في جميع المواضع اذ الاستبعاد المذكور لا يلزم الا مع خفاء القرينة
لا مطلقا فتامل ثم انه يمكن ان يكون مراد المستدل انه يجب ان لا يستعمل المجاز اصلا لانه
اذا استعمل يجب ذلك الى الاخلال بالتفاهم اذ قد يكون القرينة ظاهرة باعتقاد المتكلم
فيستعمل اللفظ معها وتكون خفية على المخاطب فيوجب الاخلال بالتفاهم ولانه اذا
استعمل المجاز وسبيل سبيله قد يجر بالاخرة الى ان يستعمل مع القراين الخفية ايضا اما لغفلة
او عدم مبالات فيلزم الاخلال المذكور فيجب ان لا يستعمل المجاز اصلا ولا يجوز ذلك حتى
لا يلزم محذور اصلا وعلى هذا يندفع ما اورده المحشي من انه لا يوجب عدم تحقق المجاز مطلقا
بل اذا كانت قرينة خفية ويتعين في الجواب ما ذكره الشارح من انه لا عبرة بامثال هذا
مع القطع بوقوع المجاز فافهم   وهو مستلزم لاثبات مثل المثل وذلك لانه ذكر ان المستفاد
من هذا الكلام اثبات مثله تعالى واثبات مثل الشي يتبادر منه اثبات ذلك الشي ايضا فيلزم
اثباته تعالى وهو مثل لشي معه تقدير وجوده فيلزم اثبات مثل المثل   وهذا المعنى
هو المعنى الذي ذكره العلوم اه اعلم ان ما ذكره في مثلك لا يبخل وجهين احدهما وهو الظ
من كلامهم ان مثلك لا يتصف بالبخل فضلا عنك وهذا المعنى هو الذي ذكره المحشي وثانيهما ان
شبيهك لا يبخل فضلا عنك وهذا ابلغ من الاول وكان شارح الشرح حمله هاهنا على المعنى
الثاني وقال ان المثل في التوجيه الثاني الذي ذكره الشارح مثل في قولهم مثلك لا يبخل
على معنى ان من كان على صفته وشبهه فهو لا يبخل فكيف هو فكذا المعنى هاهنا ان من كان على
صفة المثل وشبهه فهو منتف فكيف المثل حقيقة ولا يخفى ان التمثيل مطابق للممثل له ولا يرد
ما اورده المحشي لكن في عبارته شي فان لفظ المثل على هذا التوجيه ليس مثل المثل في ذلك القول
بل الكاف فيه انما هو مثله الا ان يحمل المثل في كلامه على المثل الذي هو مدلول الكاف
لا ما هو المذكور بلفظه وفيه بعد فتامل   وفي الاول اعتبر ذكر الشي اه لا يخفى انه يمكن
اعتبار مثل هذا الاعتبار في مثلك لا يبخل بان يقال انه اعتبر الشخص ونفي عنه صفة نقيضها يكون
مثله بخيلا فيلزم فيه بطريق الاولى نفي صفة نقيضها اخرى عنه هي كون نفسه بخيلا وح
يمكن ان يكون تمثيله لما نحن فيه بهذا الاعتبار لكنهم لم يعتبروا فيه هذا الاعتبار ويبعد حمل
... فيه بل ظ كلامه ما قررنا في الحاشية السابقة لكن ان ثبت انه اعتبر هذا الاعتبار

واحمل المثل على معنى الشبه كما مر وقد اعتبر الشخص ونفي عنه صفة نقيضها هي كون شبهه بخيلا فيلزم
منه بطريق الاولى نفي كون نفسه بخيلا وعلى هذا ايضا يكون المثال موافقا للمقام ولا يبعد
حمل عبارة شرح الشرح عليه فافهم   الشارح لانه مجمع الناس غيرهم لا يخفى ان هذا لا يدل على
ما ذكره من ان حمل التقريب على مجمع الناس غلط في المعنى بل يدل على انه بعد ذلك الحمل ايضا
الحكم بكونه صفته غلط فالاولى ان يقول غلط في الاشتقاق وغير مفيد فافهم   قلت
للفظ التقريب مبني على وزن اسم المفعول الظاهر انه اسم الفاعل لان المجمع لم يكن اسم مفعول
بل هو اسم فاعل   حتى يكون حمل الجراد عليه غير مفيد الظ ان يقول حتى يكون حمله على الجراد
غير مفيد وهو ظ واما جعل قوله سيئة مثلها مبتدأ وخبره قوله جزاء سيئة فكما ترى فتامل
بل لا يصدق عليه اه فتغير المعنى ان جزاء السيئة كالقتل مثلا قتل مثله يكون مثل السيئة
الى مثل ذلك القتل الا انه استعار ثانيا للقتل والضرب والقطع وما شابه ذلك لفظ السيئة
لانها جزاء لها او مسببا عنها فافهم   واما ثانيا فلان مثلها وقع صفة اه الاظهر ان يقال
انه وقع صفة للمشبه متصف بالمشبه به لكن في امر آخر غير الامر الذي بنا الاستعارة
عليه مثل ان يعتبر في احدهما الاشتراك في الصورة وفي الآخر الاشتراك في العدد مثلا ولا
منافاة بين بناء التشبيه الاول والثاني واما ما ذكره فلا يستقيم الا اذا جعل مثلها خبر
مبتدأ محذوف مثلها ولا يخفى بعده فتامل   واما ثالثا فلا قرار اه يمكن تقرير هذا الاعتراض
بوجهين احدهما ان زيد اسد تشبيه لا استعارة باعتبار ذكر طرفي التشبيه لا لانه وصف
الاسد بكونه مثله والمستفاد من كلام شارح الشرح انه استعارة لكن وصفه بكونه مثله ينافي
ذلك فيه انه يمكن ان يكون مراد شارح الشرح ان قوله مثلها ينافي هذه الاستعارة اذ يلزم
تكرار التشبيه بلا طائل كما ان في قولنا زيد اسد مثله وقع تكرار كذلك ولا يدل هذا على انه يكون
زيد اسد استعارة كما لا يخفى فلا ايراد عليه فتدبر وثانيهما ان يكون اشارة الى اعتراضين
احدهما ان زيد اسد تشبيه بليغ لا استعارة لذكر طرفي التشبيه فيه فلم يكن في قوله جزاء سيئة
سيئة ايضا استعارة لذكر طرفي التشبيه فيه وثانيهما ان وصف الاسد بكونه مثله لا ينافي الاستعارة
بل المنافي لها هو ما ذكرنا من ذكر طرفي التشبيه والمستفاد من كلام شارح الشرح ان ذلك التوصيف
انما هو المنافي للاستعارة فيه وفيه مع بعده جدا ان الاعتراض الاول من هذا ...

او لانه استعير ههنا الية للتعقل واشاله فهى غير مذكورة واما قوله جواز الية فهو ليس
مشبها به بل هو مبتدا وقد جعل عليه ما هو المشبه به فلا يلزم ان لا يكون استعارة وهو
ظ واما الثانى فهو ما ذكرنا اولا وقد عرفت وجه دفعه فتامل على ان لكل استهزا
حقيقة الجبل انما نشية من الجبل والا فظ انه ليس لاستهزا بمعنى الجبل باستلاح فى اقواله
بالتسبح كانهم ذلك من قولنا فلان تجوز فى مقالته كذا ذكره اتفاق المنتخاجمين
الذين كل منهما من الاشاعرة القائلين بكون اسما الله تعالى توقيفيه بناء على انه لم يثبت
منع صريح من غيرهم لذلك الامتناع هكذا فى النسخ وهو كما ترى والظاهر عن ذلك الاطلاق
فافهم الشم وجعل الاعلام من المعرب الظاهر ان كلام الشم ليس اشارة الى
مناقشتين بل الى مناقشة واحدة وحاصله انه لا ريب ان الاعلام مما لا نزاع فيه فلا
اما من افرادها من المعرب او القول بانه ليس النزاع فى جميع الالفاظ المعربة وح فلا حاجة الى
تحمل لان المراد ان مناقشتين فافهم فلذا قال المص اصلا بالتنكير وح لا يكون المراد بالاصالة كونه
مشتقا منه اذ لزم الدور ما قدح ايضا بل ما ذكره من كونه موضوعا ابتداء او غير ماخوذ
من شىء لكن الظ من سوق كلامه على ما اظن انه لم يتفطن بذلك بل حمل الاصل على معناه
الظ ومع ذلك زعم ان بعد جعله منكرا الدور وهو كما ترى فافهم وان يجعل كل
واحدا صلا فى الوضع اى يجعل لفظ واحدا هو الاصل فى الوضع لعدم الاعتداد بهذا
التغير القليل فلا يصدق على شىء منهما تعريف المشتق فافهم الشم تاملها ان يوافقه
فى الحروف اى المعتبر هو الموافقة فى الاصل فلو طرح عنها بسبب مانع كما فى الماضى
الحروف وامره للقلب والنقص لم يكن ضايرا فتامل لم يتحقق جميع زوايد الاستعمال
فى الاستباق لان السين فيه زايدة وفى الاستباق اصلية والمتبادر من الموافقة فى
جميع الحروف الزايدة هو ان يكون جميع زوايد الاصل زايدة فى الفرع ايضا ولا يكفى تحققها
فيه مطلقا هذا وهذا بناء على ان يتوهم ان الاستباق مشتق من الاستعمال كما هو ظ عبارة
شرح الشرح واما اذا قيل ان الاستعمال مشتق من الاستباق فلا يرد ذلك اذ جميع زوايد
الاستباق زايدة فى الاستعمال ايضا ويمكن حمل عبارة شارح الشرح ايضا عليه بان يكون مراده
اتفق الاستعمال فى حروف الزايدة الى جميع وجود الزايدة متحقق

ل

فى الاستعمال مع انه ليس اى الاستعمال مشتقا منه فافهم وهو ليكان المتغايرين
لفظا اى فلا يرد ان هذا فى محل المنع بل الظ انه يمكن ان يكون بعض المترادفين مشتقا
ومشتقا منه كالمقت والمقت لا مشقة فيه فافهم اما الاول فلظ اذ الظ من سوق
الكلام انه تعليل لقوله لا يستقيم فقدم عنه وجعل قوله لا يستقيم دعوى من غير تعليل ولا
حوالة حمل الظهور بعيد جدا والثانى قوله ولذلك لم يجعله متعلقا بقوله وحمله فيه قوله
اذ الاصالة والفرعية متوسطا بينهما حشوا قبيحا ثم ان عدم الاستقامة ظاهر لا وجه له
غير ان الاصالة والفرعية معنى عنه وح فى ذكره المحشى اولا فى بيان المنافاة المعنوية يصير
ظاهرا جدا فافهم ومنها انه تعليل لقوله لا يستقيم اى لا يخفى ان قوله ولذلك لم
يجعل اى لا يلايم هذا التوجيه ايضا هذا وقال شارح الشرح وغاية ما ادى اليه نظرى انه لولا
المغايرة لفظا لكان لفظ الاصل والفرع مترادفين حيث اطلقا على مدلول واحد هو ذلك
اللفظ الواحد وفيه مع بعده جدا انه لا يلزم من صدق معنى الاصل والفرع على شىء كونهما
مترادفين والا يلزم ان يكون اسما جميع المفهومات الصادقة على شىء واحد مترادفة
بل صورة اختلافها فى اللفظ حيث لا يصح فان على شىء دليل على عدم الترادف وهو ظ
جدا وكان شارح الشرح اشار الى ما ذكرنا حيث قال وفيه ما فيه ولعل المحشى لم يتعرض لتعلقه
لظهور فساده لما ذكرنا فافهم فيها وقال عموما وخصوصا هذا القول وكذا قوله
فالاكبر اعم منهما مبنى على ما نقل عن السيد الشريف من جعل المناسبة فى المعنى اعم فافهم
اقول وحمل الحروف اى رد لما زعمه الابهرى من ان هذا اعتبار قيد زايد فى التعريف ولم
يذكره المص اعتمادا على ما سيجى من الامثلة التى يبحث عنها فانه لم يحك الا ما فيه الموافقة
للاصل مع الترتيب فى الحروف الاصول وذلك لان هذا ليس اعتبار قيد زايد بل نعم
هذا من حمل الحروف على الحروف المرتبة بان يكون اللام للعهد والشيخ جابر لا للام فى
الحروف فينبغى ان يتوهم ان الاضافة اى اضافة الحروف الى الضمير للعهد فيكون اشارة
الى الحروف المرتبة المعلوم وجودها فى الاصل المذكور فى العبارة ويمكن ان يكون مراده
باللام هو اللام فى الاصول بان يكون اشارة الى الحروف الاصول المرتبة المتحققة فى الاصل
المذكور ولا يخفى ما فيه من التكلف على الوجهين فتدبر واعلم ان

مراد الشارح ان مطلق الاشتقاق كما قيل يعتبر تارة باعتبار العلم وتارة باعتبار العمل اذ لا
خصوصية لهذين الاعتبارين بقسم خاص منه لكن التعريفين الذين ذكرهما تعريف لقسم
واحد منه هو الاشتقاق الاكبر اكتفى به واحاله لسباق الى المقايسة وليس مراده هو الاشتقاق
الاصغر بخصوصه كما قاله الشارح لان ما نقل من التعريفين غير منطبق على الاصغر اصلا فلا
وجه للتخصيص به بل ينبغي اما التخصيص بالاكبر بناء على ان التعريفين لا ينطبقان على الاصغر
كذلك لا ينطبقان على المطلق فلا وجه للتعميم ايضا فافهم ثم ان الظاهر ان الذي بين في قوله
على ما قيل هو الابهري وهو قد صرح بان المراد بالاشتقاق هو المطلق لكنه وجه التعريفين
بحيث ينطبق على المطلق حيث قال المراد بالتناسب في التركيب ان يكون بينهما اتحاد في
بعض الحروف الاصول سواء كان مع الاتحاد في الباقي والاختلاف بزيادة او نقصان حرف
او حركة ليتعدد اللفظان او كان مع الاختلاف في الباقي والاتحاد في الجنس فتناول الاشتقاقات
الثلثة وبالتناسب في المعنى ان يكون معنى احد اللفظين يوجد في معنى اللفظ الآخر اما مع زيادة
او نقصان كما في الاشتقاق الاصغر او يكون معنى احد اللفظين مناسبا لمعنى الآخر كما في الاخيرين
انتهى ولما كان هذا التكلف مستغنى عنه لم يلتفت اليه المحشي فتدبر ولهذا لم يصح التسمية
بعد زوال ذلك المعنى هذا لا يستقيم على راي من جعل المشتق حقيقة في الماضي فالاولى حذف
هذا التعليل فان قلت حذف التعليل لا ينفع في تصحيح المرام اذ لو كان معنى الاصل جزء
للمسمى يلزم البتة عدم صحة التسمية بعد زوال ذلك المعنى فاصل هذا التحقيق لا يمشي على ذلك
المذهب قلت على المذهب المذكور يكون جزء التسمية هو ذلك المعنى اعم من ان
يكون في الماضي او في الحال فالتحقيق المذكور يجري على ذلك المذهب ايضا فان قلت
لعل المحشي ايضا اراد بذلك المعنى ما يتناول ذلك المعنى الاعم المذكور قلت ذلك المعنى
الاعم مما لا يقبل الزوال فكيف يحكم بعدم صحة التسمية بعد زواله فتامل قلت المراد
بتعيين الذات الخ يعني ان التعيين المعتبر في غير المطرد هو التعيين بحسب الوضع
الثاني فالذات معين في غير المطرد اي بحسب الوضع الثاني غير معين في المطرد بل باق
على عمومه والحاصل ان القارورة وضعت لمعنى عام اولا ثم اختصت بالوضع ثانيا فلا
كانت بحسب هذا الوضع غير مطردة بخلاف اسماء الزمان

مثلا

مثلا فانها باقية على عمومها وضعها الاول فلهذا كانت مطردة والفرق بين هذا وبين
ما ذكره بقوله ويمكن الفرق انه ههنا يقول ان القارورة مثلا صار الموصوف فيها معينا
بحسب الوضع الثاني وهناك لا يقول بتحقق وضع ثان بل يقول ان تعيين الذات
فيها قد استفيد من غلبة الاستعمال بدون وضع آخر او يقال انه ههنا يقول ان تعيين الذات
مستفاد من نفس الصيغة اي صار صيغة القارورة موضوعة للذات المعينة وهناك
ان تعيين الذات لم يفهم من نفس الصيغة بل لفظ القارورة مستعمل في معناه العام
لكن لما كان الفرد الزجاجي اشهر واكثر استعماله فيه ينتقل عند سماع لفظ القارورة
الى هذا الفرد ويحكم بان المراد بالقارورة هو هذا المعنى العام في ضمن خصوص هذا
الفرد البتة ولم يجوز ان يكون المراد فرد آخر فتدبر هذا غاية ما يمكن ان يتكلف ههنا والاولى
عدم التعرض لهذا الوجه الثاني والاكتفاء بالوجه الاول الذي هو الظاهر من كلام الشارح
لان الظاهر ان المراد بالمطرد وغير المطرد هو انه قد يشتق من شيء اسم لشيء باعتبار وجود
الشيء الاول فيه وهذا قد يكون مطردا مستعملا في جميع ما اتصف بذلك الشيء بهذا النحو
الخاص وقد لا يكون مطردا بل يستعمل في شيء دون شيء ويكون المفروض في كلا الوضعين
هو وضع واحد وليس المراد انه قد يكون الشيء عاما بحسب وضع ويصير خاصا بحسب وضع
آخر او بسبب غلبة الاستعمال على ما ذكره اولا وقع له اصلا كما لا يخفى نعم لو وقع الايراد
المصدر بقوله فان قلت بانا لا نسلم ان اسماء المكان مثلا ليس مبهما صرفا بل نقول
ان المقتل مثلا موضوع لشيء ما وقع القتل فيه ولم يلاحظ فيه خصوصية ذات اصلا نعم
يكون الشيء الذي وقع القتل فيه هو المكان فقط في الواقع ولذلك يتوهم ان المعنى
المفهوم من المقتل هو مكان القتل مع تعيين الذات وهذا كما لا يصدق الضارب على
ليس بينه وبين الضرب علاقة الثبوت وهذا لا يستلزم ان يخص الضارب ويصير معينا
بعينه كما لا يخفى فظهر ان الذات في هذه الاسماء مبهمة صرفة بخلاف نحو القارورة اذ الذات
فيها مخصصة بكونها زجاجية وهو ظ للكان لهذا الوجه وجه لكن الانصاف انه مكابرة وان
معنى المقتل مثلا هو مكان القتل لا شيء وقع فيه القتل ولذا تكلم بعده بما من الصفات ولم يصح
مكان مقتل مقتول فيه فافهم اشتهر قد اختلف فيه على ثلثة اقوال

والعجب لو لم يتكلم [illegible] فصوص [illegible] الزمان والمكان
بوضع [illegible] يمكن [illegible] الفرق بين بعض اسم
الزمان والمكان [illegible]
من الكذم فيشكل [illegible]

محل النزاع ههنا بوجهين الاول ان يق ان الخلاف في انا اذا قلنا زيد ضارب اما
ان يكون المراد انه ضارب في الحال او في الماضي او الاستقبال فعلى الاول حقيقة اتفاقا وعلى
الثالث مجازا اجماعا وعلى الثاني وقع الخلاف والظ انه حقيقة في الحال فقط لانه يتبادر
عند الاطلاق وهو علامة الحقيقة ويؤيده تتبع موارد الاستعمال ايضا والوجه الثاني
ان يق ان النزاع في انه هل يجب ان يكون الضارب في الحال مثلا مباشرا للضرب في
الحال او يكفي كونه مباشرا في الماضي ايضا في صدق الضارب في الحال عليه والظ ههنا
ايضا هو القول الاول بدليل التبادر وتتبع الموارد لكن هذه الدعوى هناك اظهر منها
ههنا ويمكن ان يكون النزاع على الوجهين جميعا ثم انه اذا كان النزاع على وجه واحد كان
احد طرفي النزاع في الوجه الآخر مسلما متفقا عليه وكان من الطرفين محتمل لذلك فتدبر
وقال بعض الفضلاء ان محل الخلاف ما اذا لم يطرأ على المحل وصف وجودي ينافي
المعنى الاول او يضاده كالزنا والقتل والاكل والشرب فان طرأ من الموجودات
ما يناقضه او يضاده كالسواد مع البياض والقيام مع القعود فانه يكون مجازا اتفاقا
على ما ذكره في المحصول وغيره هذا كله اذا كان المشتق محكوما به كقولك زيد قاتل او
متكلم فان كان محكوما عليه كقوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا والسارق والسارقة
فاقطعوا واقتلوا المشركين ونحوه فانه حقيقة مطلقا سواء كان للحال ام لم يكن و
استدل عليه بانه لو لم يكن كذلك لامتنع الاستدلال بالنصوص السابقة في زماننا لانها
مستقبلة باعتبار زمن الخطاب عند انزال الآية والاصل عدم التجوز ولا قائل بامتناع
الاستدلال انتهى كلامه رفع مقامه وانت خبير بان التخصيص الاول الذي ذكره جيد
لكن ليس فيما رايناه من كتب الاصول اثر منه وذكر بعض المحققين ان نسبة هذا الكلام
الى المحصول موجود في كتب بعض المتأخرين ايضا قال ونحن لم نجده في المحصول ولا في
كلام علماء الاصول انتهى والظاهر انه تقييد الخلاف واما ما ذكره ثانيا من الفرق بين المحكوم
به والمحكوم عليه فمويد لما قلنا انه فهم الخلاف على الوجه الاول الذي ذكرنا لان الظ المتبادر من
السارق هو كل سارق على نحو ما اعتبره المنطقيون لا من يكون سارقا في الحال فلا ينبغي
...به الثاني فيمكن ان يكون المراد بالسارق هو كل احد يكون سارقا

في وقت

في وقت ما لكن مع ذلك يكون الخلاف في ان السارق في كل وقت هل يجب ان يكون مباشرا
للسرقة في ذلك الوقت او يكفي كونه مباشرا لها في الزمان السابق عليه ايضا فعلى هذا يجري
الخلاف في المحكوم به من غير فرق هذا ثم ما استدل به هو ايضا لا يتم الا على الوجه الاول ويمكن
ان يناقش فيه بانا لا نم صحة الاستدلال في الاحكام بمجرد تلك النصوص السابقة ودعوى الاجماع
عليه غير تم بل انما يستدل بها مع ضميمة ان الشارع كان غرضه وضع قاعدة كلية وانه لم يقصد اختصاص
الحكم بالموجودين بل قد اوجب الحكم عليهم بظاهر اللفظ وعلى البواقي ايضا بدليل آخر يدل على
ان كل حكم حكم على احد ثابت في من عداه ايضا مثل قوله حكمي على الواحد حكمي على الجماعة الى
غير ذلك فتامل يتضح وهذا انما يتم على الوجه الاول ايضا لا يصح ما ذكره اذ ما ذكره انما يتم
في القضايا الكلية ولا فرق فيها بين الموضوع والمحمول اذ لا شك انه ليس المراد بقولنا كل
سارق فاسق انه فاسق في الحال بل المراد انه فاسق في الوقت الذي كان سارقا فيه فلا يصح
الفرق بين الموضوع والمحمول في ذلك واما في غير القضايا المذكورة فدعوى عدم تبادر الحال
في الموضوع غير صحيح اذ لا شبهة في ان المتبادر من الجاهل في قولنا جاهل حاضر هو من كان جاهلا
في الحال لا من كان جاهلا في الماضي او يكون جاهلا بعد هذا فينبغي ان يق ان المتبادر من الموضوع
والمحمول كليهما هو الحال فقط ولان الشمول في القضايا الكلية في الموضوع والمحمول انما يستفاد
من قرينة لكن يشكل الامر في مثل قولنا ضربت جاهلا واكرمت عالما مثلا فانه لا ريب في انه
اذا كان جاهلا في وقت الضرب ولم يكن جاهلا الآن يصح ذلك بلا تجوز واذا لم يكن عالما في وقت
الاكرام وصار في الحال عالما في وقت الاكرام وصار في الحال عالما لم يصح هذا والتحقيق ان يق ان
المتبادر من المحكوم به مطلقا هو الحال وان ما ذكر من القضايا الكلية انما يعم بقرينة عدم صحة
التخصيص مع عموم المحكوم عليه كما قررنا واما المحكوم عليه فان لم يكن مبتدأ بل من متعلقات
فعل يقصد به الدلالة على زمان خاص وجب ان يكون متصفا بالوصف العنواني في ذلك
الزمان ففي قولنا اكرمت عالما يجب ان يكون عالما وقت الاكرام لا في الحال وكذا الحال
في مثال الاستقبال وان كان مبتدأ او من متعلقات فعل لم يقصد به زمان خاص فالمتبادر
منه هو الحال نحو قولنا العالم متكلم والجاهل شاعر والكاتب وجب تاديبه اذ ليس المراد انه
وجب في الماضي بل المقصود انه واجب التاديب الى غير ذلك من الامثلة [illegible]

[illegible]

في كون المتبادر من الموضوع فيها هو الحال واما نحو السارق والسارقة فاقطعوا وقولنا
السارق وجب قطع يده فانما يفهم الشمول فيها بالقراين وما ذكرنا كلا يظهر بحيث لا
يبقى فيه شوب شبهة بعد الرجوع الى محاورات الاستعمالات وملاحظة المحاورات مع فطرة
سليمة وفطنة مستقيمة فتفطن ثم ان جميع ما ذكرنا في المشتقات جار في الجوامد ايضا اذ
لا شك ان المتبادر من قولنا هذا خمر انه خمر في الحال لا انه كان خمرا او سيصير وكذلك في قولنا
الخمر من زيد يجب ان يكون خمرا في الحال وكذا في قولنا اشتريت خمرا وجب ان يكون
خمرا وقت الشراء لا قبله ولا بعده هذا وهذا يدل على ان الدلالة خصوصية الزمان ليس لمفهوم
الصيغة اذ لا يتصور ذلك في الجوامد ويؤيده ايضا ما ذكروا من عدم دلالة الاسم على الزمان
فمع هذا يجب ان يقال ان الدلالة على خصوصية زمان الحال باعتبار الهيئة التركيبية الى الهيئة
التركيبية في قولنا زيد كاتب يدل على انه كاتب في الحال لا لفظ الكاتب هذا في جانب
المحمول ظاهر واما في طرف الموضوع فيشكل الامر اذ ليس فيه هيئة تركيبية فلا بد ان يقال
ان عقد الوضع فيه اي جزء النسبة التي فيه هو الدال على ذلك فتدبر ثم اعلم ان ما ذكرنا
كله انما هو اذا كان اللفظ مطلقا كان يقال زيد ضارب مثلا واما اذا كان مقيدا كان
يقال ضارب في الغد او الامس فان كان المراد انه يكون ضاربا في الغد مثلا فان قرر النزاع
على الوجه الاول فاما ان يكون انه مجاز اذ هو حقيقة فيمن هو ضارب في الحال لا في الغد اجماعا
ولا في الامس على الخلاف المذكور واما ان يقال انه حقيقة وان الخلاف المذكور انما هو في
المطلق واما اذا كان مقيدا فحقيقة في الضارب في الوقت الذي نسب اليه ان كان
الغد فالغد وان كان الامس فالامس والحق انه اذا كان كذا او يكون كان يقال زيد كان ضاربا
في الامس فحقيقة قطعا واما اذا لم يكن كذلك فالظاهر انه مجاز اذ الظاهر من الهيئة التركيبية في قولنا
زيد ضارب انه ضارب في الحال فاذا قيل في الغد صار مجازا في الهيئة التركيبية وهذا كما يقال
في الفارسية زيد كاتب بود ديروز وكاتب خواهد بود فردا ولا يقال زيد كاتبست ديروز
يا فردا فافهم وان قرر الخلاف على الوجه الثاني فهو جار هنا ايضا لكن بالنسبة الى الغد والامس
فيكون الخلاف في انه هل يجب ان يكون مباشر الضرب في الغد مثلا ام يكفي كونه مباشرا له
عليه لا اذا تحقق المباشرة المعتبرة في كل مذهب يكون حقيقة ولا فرق في ذلك

بين الامس والغد وان كان المراد انه ضارب في الحال باعتبار ضربه في الغد او الامس فهو
بناء على الوجه الاول حقيقة قطعا وعلى الوجه الثاني مجاز في الغد فان قلنا بصحة هذا المعنى
على ما اعتقده المحقق التفتازاني فهو على الوجهين حقيقة ولا فرق فيه بين الغد والامس
وان قلنا بعدم صحته بل يجب ان يؤول بكونه في الحال بحيث يصدق عليه الضارب في الغد
مثلا كما زعم السيد الشريف فهو مجاز في الصورتين لان معناه من كان ضاربا الامس كان
بالحيثية المذكورة وهو ظ وبما قررنا ظهر ان ما نقلوا من الاجماع على مجازية الضارب في الغد بمعنى
اما على هذا المعنى على هذا المذهب او على المعنى الثاني على الوجه الثاني او على المعنى الاول
على الوجه الاول هذا غاية ما يمكن ان يقال في تحرير المقام وتقرير المرام وعلى الله التوكل وبه الاعتصام
الشرح الجواب لا نم ان نفيه اي كان المجيب حمل قول المستدل انه يستلزم النفي مطلقا على
انه يستلزم نفي تحقق الضرب في الجملة الذي يتحقق بنفي جميع افراد الضرب فلذلك اعترض بان نفي
الضرب في الحال لا يستلزم نفي تحقق الضرب في الجملة اذ الضرب في الجملة اعم من الضرب في الحال ونفي
الاخص لا يستلزم نفي الاعم والظ بل الصريح من كلام المستدل ان المراد ان النفي في الحال يستلزم النفي
مطلقا اي يستلزم نفي فرد ما من الضرب فيصح ان يقال انه ليس بضارب في الجملة لا بمعنى انه ليس له الضرب
في الجملة بل بمعنى ان ضربا ما في الجملة منتف عنه فيصدق عليه انه ليس بضارب اذ ليس معناه الا ان
ضربا ما منتف عنه وهو ينافي صدق ضارب عليه فثبت المط وعلى هذا لا يمشي ذلك الجواب كما لا
يخفى بل الصواب في الجواب على هذا ان يقال ان صدق قولنا ليس بضارب بهذا المعنى لا ينافي صدق
قولنا ضارب عليه بل المنافي له هو قولنا ليس بضارب اصلا وهو لا يلزم مما ذكره وهو ظ وهذا
هو الذي ذكره الشارح بقوله فان قيل فلا لازم الخ وتوجيه قوله قلنا وقوله والجواب انه لو ادعى الخ
على هذا الاخير جدا واما ما ذكره الشارح في الجواب بقوله وقد يجاب في صلاته يصدق عليه انه في الحال
ليس بضارب واذا صدق عليه هذا يصدق عليه انه ليس بضارب لان صدق المقيد يستلزم صدق
المطلق وهو المط ويرد عليه ان القايل بان الضارب حقيقة في الماضي لا يسلم انه يصدق عليه
انه في الحال ليس بضارب بل يقول انه في الحال يصدق عليه الضارب باعتبار ضربه في الماضي لو
تمسك بان الضارب المباشر في الحال يصدق عليه الضارب فيصدق على من ليس بمباشر في الحال
انه ليس بضارب بهذا الاعتبار فهو يرجع الى ما ذكرنا ولا حاجة الى القول بانه

عليه انه في الحال ليس بضارب وهو يستلزم ان يصدق عليه المطلق وهو قولنا ليس بضارب بل يكون
الحكم بصدق ليس بضارب عليه في الحال اذ حاصل الدليل انه يصدق عليه في الحال انه ليس بضارب
وهو ينافي بان يصدق عليه في الحال انه ضارب فلا يكون في الحال ضاربا وهو المط هذا اذا قرر
النزاع على الوجه الثاني من الوجهين المذكورين سابقا واما اذا قرر على الوجه الاول فلا يرد
عليه ما ذكرنا فتدبر ثم اجاب عن اصل الدليل لما قد اشرنا الى ان هذا على ما قررنا الجواب
عن الاعتراض موجه اذ حاصله ان صدق ليس بضارب عليه بحسب العقل مم بناء على انه يصدق
عليه انه ليس بضارب في الحال وهو يستلزم لكنه لا ينافي صدق ضارب عليه بل المنافي له هو صدق
ليس بضارب عليه بحسب العرف وهو غير لازم ولا لازم من صدق المقيد وهو ظ واما على ما ذكره الشـ
فيمكن ان يقرر بوجهين احدهما ان صدق قولنا في الحال ليس بضارب يستلزم ان يصدق انه ليس
بضارب في الجملة وهو لا ينافي صدق ضارب عليه ولا يستلزم ان يصدق عليه انه ليس بضارب بحسب العرف
يعني لا يليق في العرف انه ليس بضارب بل يليق انه ليس بضارب في الحال على ان يكون قيدا للنفي
وهو انما ينافي صدق ضارب في الحال عليه صدق ضارب مطلق وحاصله يرجع الى ما ذكرنا مع تطويل
بلا طائل نشأ من تقرير الشـ لجواب الاعتراض وثانيهما ان صدق قولنا في الحال ليس بضارب
انما يستلزم ان يصدق عليه ليس بضارب في الجملة بناء على ان صدق المقيد يستلزم صدق المطلق
ولا يستلزم ان يصدق عليه ليس بضارب بحسب العرف الا لائق في عرف اللغة انه ليس بضارب
بل يليق انه في الحال ليس بضارب على ان يكون قيدا للنفي وهو انما ينافي ان يصدق عليه
قولنا في الحال ضارب لا ان يصدق عليه ضارب ومن البين ان عدم صدق الاول لا يستلزم
عدم صدق الثاني فتدبر ولا يخفى ان هذا انما يتمشى على ما قرره الشـ من استلزام صدق المقيد للمطلق
واما على ما ذكرنا من انه لا حاجة اليه على زعمه اذ يصدق عليه في الحال انه ليس بضارب وهو ينافي ان
يصدق عليه في الحال انه ضارب وهو المط لا يتاتى هذا كما لا يخفى بل الكلام على هذا في صدق ليس
بضارب عليه في الحال كما ذكرنا هذا كله اذا كان النزاع على الوجه الثاني واما اذا كان على الوجه
الاول فتوجه الجواب على الوجه الثاني ولا يرد عليه ما ذكرنا من قولنا ولا يخفى كما لا يخفى فافهم
فالجواب بانه يفهم في العرف لما فيه ان مراد المجيب انه لزم مما ذكرنا ان يصدق عليه انه ليس
[illegible]ق ضارب عليه بحسب العرف فلا يكون ضاربا وهو المط لكن ذكر انه لعل السر

في

في الثاني ان المذكور هو فهم الدوام بحسب العرف في جانب النفي ادام آخر وهو ظ كما يرد عليه
سؤ ما ذكره الشـ من ان اللازم صدق ليس بضارب عليه بحسب العرف في جانب النفي الى القسم
هو صدقه بحسب الفعل واما على تقدير تسليم صدقه عليه بحسب العرف فلا يرد عليه شيء فما
اورده المحشي لا اتجاه له اصلا كما لا يخفى وتحقيق انه لو تم ما اورده لا يرد على ما ذكره نفسه
ايضا في توجيه لكلام الشـ حيث قال وذلك لان فهم منها التقييد بالحال فيتحد الزمان
فيها وذلك لان الاعتراض هو ان النفي اللازم مما قررت هو النفي في الجملة وذلك لا
ينافي الثبوت في الجملة فالجواب بانه يفهم في العرف من النفي في الجملة النفي في الحال
فهو ينافي الثبوت في الجملة بناء على انه يفهم منه ايضا الثبوت في الحال لا يدفع السؤال
وانت خبير بان النفي في الحال ايضا قد لزم مما قرره فلا يمكن الايراد عليه بهذا النحو
نعم يرد عليه انه على هذا لا حاجة الى القول بان النفي في الحال يستلزم النفي مطلقا بل يكفي
ان يقال انه يصدق عليه انه ليس بضارب في الحال وهو ينافي صدق ضارب عليه بحسب
العرف وهو ظ وايضا اذا اضيف في الدليل ان صدق ليس بضارب ينافي صدق ضارب
عليه لانه يفهم الحال من ضارب بحسب العرف يلزم استدراك ذلك اذ يكفي اولا القول بانه
يفهم من الضارب الضارب في الحال فلا يكون حقيقة في الماضي فيكون باقي المقدمات لغوا
منها ولو قيل ان مقصوده الاستدلال من المنافاة المذكورة على فهم الحال منه فيع انه لا
يندفع الاستدراك ايضا اذ يمكن ان يقال انه تحقق المنافاة بين قولنا ضارب وليس بضارب
بحسب العرف وما ذلك الا لفهم الحال منهما فيكون حقيقة فيه وهو المط ويكون باقي ما ذكره
مستدركا يرد عليه ايضا انا لا نم انه ليس ذلك الا لفهم الحال منهما اذ يجوز ان يكون ذلك لفهم الدوام
من النفي هذا والتحقيق ان يقال انه ليس المراد الجزم بان منشا المنافاة هو فهم الحال بل
المراد انه يحتمل ان يكون السر في المنافاة هو هذا وكلام السيد الشريف صريح في ذلك وحمل كلام
المحشي ايضا عليه غير بعيد وح يندفع جميع ما ذكر الا ما ذكرنا اولا من انه لو كان السر هو فهم
الدوام ايضا لم يلزم مفسدة ولا يتاتى ايراد سوى ما ذكره الشـ الا ان يقال ان ذكر هذا
للاحتمال بعيد منشا لظهور الايراد الذي ذكره الشـ لانه اذا قيل ان منشا المنافاة هو
فهم الدوام يتاتى ظاهرا ان للدوام لم يلزم مما ذكرت وفهم [illegible]

لا ينفعك اذ ح تنع صدق ليس بضارب بحسب العرف كما قرره الشارح فالاولى ان لا
يتعرض لهذا الاحتمال في تقرير الجواب حتى لا يصير جوابه واضحا جدا او يقال ان هذا القول
يصير حينئذ معارضة مع الدليل بان يقال لا يمكن ان يطلق في عرف اللغة سلب الضارب مطلقا
على الشخص المفروض اذ المفروض ان السلب لم يثبت له دائما وقد قلتم ان اطلاق السلب
يفهم منه الدوام ولو اجيب بانه يجوز ان يكون الاطلاق عليه من باب المجاز فح يحصل التنع
وجه آخر وهو ان يقال على تقدير تسليم انه يطلق عليه السلب المطلق في عرف اللغة فلا نم انه
ينافي اطلاق الثبوت لان منافاة اطلاق السلب لاطلاق الثبوت انما هو اذا كان
كلا الاطلاقين بطريق الحقيقة واما اذا كان احدهما بطريق المجاز فلا وهو ظ ولا يبعد
ان يحمل كلام المحشي على احد من هذين الوجهين فتامل   فتامل فيه لعل وجه التامل
ما سنذكره في الكلام على شارح الشرح   اما اولا فلتصريحه بان ما هو علامة المجاز الخ
فيه بحث لانه لا اراد شارح الشرح ان علامة المجاز هو صحة النفي بالكلية اي ان يقال انه لا
يصدق عليه الضارب مثلا اصلا وهذا لا يلزم ما ذكرت بل اللازم هو صحة النفي في الجملة
فلا يلزم كونه مجازا او ليس مراده ان علامة المجاز صحة النفي في جميع الازمنة اي ان يقال انه
ليس بضارب في شيء من الازمنة وظ انه على هذا لا يلزم ان يكون المشتق حقيقة في المستقبل
على ما ذكره وذلك لتحقق الاجماع على انه لا يصدق في الحال الضارب على الضارب في المستقبل
اصلا ويكون في ذلك الوقت حقيقة نعم لا يصدق عليه انه ليس بضارب في شيء
من الازمنة وليس الكلام فيه كما عرفت بخلاف ذلك في الضارب في الماضي اذ الخصم
لا يسلم انه لا يصدق عليه في الحال الضارب اصلا بل يقول انه يصدق عليه في الحال الضارب
باعتبار ضربه في الماضي ولا يلزم ما ذكره المستدل ايضا كما قرره هذا ولا يخفى ان ما ذكرنا
صريح عبارة شارح الشرح من غير تكلف واما السيد الشريف فالظاهر ايضا ان مقصوده
ذلك وتوجيه كلامه انه ان اردتم بانه انتفى عنه في الحال الضرب في جميع الازمنة
اي لا يصدق عليه في الحال شيء من افراد الضرب لا الضرب الماضي ولا الحالي ولا الاستقبالي
فمنعناه وان اردتم انه لا يصدق عليه في الحال الضرب الحالي فمسلم ولا منافاة وليس مقصوده
ان لا يصدق عليه الضرب في شيء من الازمنة ليلزم المنافاة حتى يرد عليه ما اورده المحشي

فتأمل

فتامل   لكن في بعض الحواشي قد صرح به قد عرفت انه لا ضير في التصريح بتناوله للاستقبال
ايضا لكن بالمعنى الذي ذكرنا لا بالنحو الذي فهمه المحشي   ويمكن دفعه بان السلب
لا يخفى ان النزاع اذا كان على الوجه الثاني يمكن ان يقال مراد شارح الشرح من جعل النفي قيدا
للمعنى الثبتي على ما ذكرناه لبطلان انه لا يتم ما ذكره الشارح بدون التمسك بالتقرير الاول للدليل
وان كان على الوجه الاول فالوجه ما ذكره المحشي فافهم   وكذا قيل ان يكون مباشرا
كذا في اكثر النسخ ولعله سهو والصواب قبل ان لم يكن مباشرا كما وقع في بعضها فتدبر
لكن اذا قرر بالتقرير الاول يرد عليه ان حاصل النقض انه يصدق عليه انه ليس بضارب
في المستقبل وهو يستلزم ان يصدق عليه انه ليس بضارب وهو مناف لصدق ضارب
عليه فيكون صدقه عليه مجازا اذ علامة المجاز هو النفي الذي ينافي الاثبات ولا يخفى
ان هذا الاستدلال تام ولا دخل فيه لكون النفي فيه هو المعنى الحقيقي او المجازي اذ على
كلا التقديرين يلزم صدق ليس بضارب ايضا وهو مناف لصدق ضارب بحسب العرف
وهو المدعى ولا يمكن الجواب عنه الا بانه لا يلزم ما ذكرت صدق ليس بضارب عليه بحسب العرف
بل صدقه عليه في الجملة اي يصدق نفي الضارب باعتبار هذا المعنى المجازي وهو لا ينافي
الاثبات وهذا هو الجواب الذي ذكره الشارح من اصل الدليل فتامل فيه هذا على انه يمكن
ان يقال ان صدق الضارب على زيد باعتبار ضربه في المستقبل وان كان مجازا لكن
صدقه عليه في المستقبل حقيقة فهو فرد حقيقي للضارب وح نقول انه يصدق عليه انه
ليس بضارب في المستقبل الى آخره ويمكن ان يقال ح ان النفي هو المعنى المجازي كما لا
يخفى وقس على ما ذكر الحال في جانب الماضي ايضا نعم يمكن ان يقال ان اطلاق ليس بضارب
في المستقبل والحال مجاز بناء على انه يشترط في اطلاقه الحال ايجابا او سلبا هذا كله اذا
كان النزاع على الوجه الاول واما اذا كان على الوجه الثاني فما ذكره من ان النفي
نفي للمعنى المجازي تم على وجه غير تام على آخر بيانه ان الضارب في الماضي مثلا يمكن اخذه على
وجهين احدهما ان يكون المراد الضارب الذي ضربه حاصل في الزمان الماضي حتى يكون معنى
زيد ضارب ان زيدا ضارب يكون ضربه حاصلا في الماضي وعلى هذا امتنع حقيقة ... وثانيهما
ان يكون المراد انه في الماضي ضارب وانت خبير بانه اذا كان النزاع في الوجه الثاني

ايضا يمكن نقض الدليل بهذا الوجه بان يق يصدق على زيد المباشر للضرب
الحال انه ليس بضارب في الماضي بهذا المعنى وصدق المقيد يستلزم صدق المطلق
فيصدق عليه ليس بضارب في الماضي الى آخر الدليل وعلى هذا ايضا لا نم ان النفي
وارد على المعنى المجازي بل الظاهر انه وارد على المعنى الحقيقي كما بينا آنفا وليس النفي
ايضا في هذه المسئلة الصورة مستعملا بطريق المجاز كما قلنا في الاحتمال السابق
كما لا يخفى هذا وبما ذكرنا يستنبط حال المعارضة التي ذكرها ايضا اذ ظهر ان كون ضارب
في الماضي مجازيا لا يضر المط على ما بينا في السلب ايضا كون حقيقته غير مسلم على تقرير
كون النزاع على الوجه الاول تم واما اذا كان النزاع على الوجه الثاني فاذا كان المراد
منه الوجه الاول من الوجهين المذكورين آنفا تم ايضا واما اذا كان المراد الوجه الثاني
فللكلام فيه مجال كما يظهر من التامل فيما ذكرنا في تحرير محل النزاع فتامل ثم بعد هذا كله
يمكن تغيير النقض بحيث يندفع ما ذكره بلا كلفة بان يق على يصدق على زيد المباشر للضرب
في الحال انه ليس بضارب في الدار مثلا فيلزم ان يصدق انه ليس بضارب وهو علامة
المجاز ولا يمكن ان يق ح ان النفي هو المعنى المجازي اذ ليس المنفي الا الضرب الحال
وهو معنى حقيقي فتدبر نعم اذا حمل القيد الخ لا يخفى انه اذا كان النزاع على الوجه
الاول فصحة النقض على هذا التقرير الثاني ايضا غير صحيحة على ما زعمه في التقرير الاول
بناء على ان المتبادر من اطلاق السلب والايجاب هو الحال فالسلب في الماضي و
الاستقبال يكون مجازا واما اذا كان على الوجه الثاني فلا ريب في صحته لكن قد مر
فيما سبق ان هذا التقرير لا يكاد يستقيم على الوجه الثاني فتدبر فلا يق هذا
مالا فيه كلام وسيجي انشاء الله تعالى على استدلاله من جانب المشترط هكذا في
النسخ والصواب الثاني الا ان يق انه متعلق بقوله يحصل الجواب وهو بعيد جدا ثم لا
يخفى ان ما ذكره المحشي في التتميم قد ذكره المستدل ايضا بقوله فان اطلاق صيغة الماضي الخ
فما ذكره المستدل تام ولا يحصل الجواب عنه ولا حاجة له الى التتميم الذي ذكره المحشي نعم
لو قيل في الاستدلال فان اطلاق صيغة الماضي على الحال بعيد لكان لتحصيل الجواب والتتميم
توجيه الكلام الا ان يق ان قوله بهذا يحصل الجواب اشارة الى الجواب.

عن

عن الاستدلال بانه ظاهر ان مرادهم من قام به انه قام به في الحال وبعد ظهور المراد لا
مشاحة في استعمال صيغة الماضي في خصوص الحال واما ما ذكره في التتميم فلا يمكن جعله
تتميما للاستدلال بحيث يرتفع هذا الجواب كما لا يخفى بل نقول انه لما تقرر الى يجب المط
على الاستدلال المذكور انه يجب حمل صيغة الماضي على خصوص الماضي اذ لو حمل على
خصوصه كما اعترفت به يلزم تناوله للاستقبال ايضا اذ لا قرينة مخصصة بالماضي والحال
فذكر المحشي في تتميمه بحيث يندفع هذا الايراد ان تخصيصه بالماضي خلاف الاجماع وكذا
تعميمه بحيث يتناول الاستقبال فلا بد ان يحمل على الماضي والحال فتامل انتهى قالوا
اولا اجمع اهل اللغة الخ قد ظهر بما ذكرنا من التفصيل في صدر البحث ان هذا الاستدلال
يوجه على اي وجه وباي معنى وكيف يصح الجواب عنه وكم يمكن الرد عليه وكذا قد لاح
حال ما ذكره في الجواب ايضا بحيث لا يحتاج المتامل الفطن الى اعادته وتكراره فتذكر
ثم اعلم ان ما ذكره دليلان احدهما انهم اجمعوا على صحة ضارب امس والاصل في الاطلاق
فيكون حقيقة في الماضي وثانيهما انهم اجمعوا على ان الضارب في الضارب في الامس اسم
الفاعل واسم الفاعل انما يطلق في العرف حقيقة على ما كان فاعله فاعلا حقيقة فلو لم
يكن المتصف بالضرب المنقضي ضاربا لما تحقق امارة الاجماع على كونه اسم الفاعل اذ ح يكون
اطلاق اسم الفاعل عليه مجازا ويبعد وقوع الاجماع على كونه اسم الفاعل مجازا ففي الاول
تثبت باطلاق الضارب باعتبار الضرب المنقضي وان الاصل في الاطلاق الحقيقة وفي
الثاني تمسك بوقوع الاجماع على كون الضارب المذكور اسم فاعل اذ لو لم يكن ضاربا
حقيقة لما وقع الاجماع عليه فظهر الفرق بين الدليلين وبما قررنا بان الوجه في ان الش
ذكر قوله والاطلاق اصله الحقيقة بعد الوجه الاول لا بعد تمام الكلام كما فعله بعضهم وقال
اجمعوا على صحة ضارب امس وعلى انه اسم فاعل والاصل في الاستعمال الحقيقة اذ ح
لا يكونان دليلين بل دليل واحد تمسك فيه بامرين وحاصله ان المشتقات كالضارب
والفاعل قد يطلق باعتبار ضرب وفعل قد انقضى والاصل في الاطلاق الحقيقة فيكون
حقيقة في الماضي فتامل اقول يمكن ان يكون المراد الخ توضيحه انهم اجمعوا على ان
الضارب في الضارب في الامس اسم للفاعل فقد اطلق لفظ الفاعل على

قبل للعالم يصدق عليه الفاعل حقيقة لتحقق مادة الاجماع على كونه فاعلا هذا اذا اريد بها
جعلها وليلين وان جعل دليلا واحدا نقول قد اطلق لفظ الفاعل على من كان
فاعلا قبل والاصل في الاطلاق الحقيقة فيكون حقيقة في الماضي فيكون تمام الكلام وجها
واحدا تمسك فيه اولا بمثال الضارب وآخرا بلفظ الفاعل على نحو ما عرفت في الحاشية
السابقة فتامل ثم الظاهر ان قوله فتامل فيه اشارة الى انه لا مجال للمنع والمنع فيه مجال والله
اعلم تتميم ولا بد من اعتبار هذه الحاشية ينبغي ان يكون مقدمة على الحاشية
السابقة ولعله وقع سهوا ثم اعلم ان ما ذكره المحشي او توهم انه ينبغي ان يجعل هنا القول
كما نقله بعض الشارحين على ما نقل فاخرها اشارة الى هذا واعلم ان ما ذكر المحشي في
تتميم الاستدلال جيد يندفع به جواب الشارح لكن كون الاصل في الاطلاق الحقيقة وان كان
مشهورا وفي كتبهم مذكورا الا ان الظن ان هذا الاصل ليس له اصل ينبغي الاعتماد عليه ولا
يحصل به ظن يمكن الاستناد اليه كيف وانهم صرحوا بان المجاز اكثر اللغة واطبقوا
على انه ابلغ من الحقيقة فكيف يحصل بمجرد استعمال اللفظ في معنى الظن بانه معنى حقيقي له نعم
اذا كان استعمال اللفظ في معنى قد شاع وذاع وكثر وتكرر ربما يحصل الظن بانه معنى
حقيقي له وتحقق ذلك في اكثر المواضع التي تمسكوا فيها بهذا الاصل معلوم الانتفاء هذا
ثم ان ما ذكره المحشي في التتميم يتم الوجه الاول ويندفع به الجواب الذي ذكره الشارح
واما الوجه الثاني فلا يجري فيه ظاهرا اذ ليس فيه حديث اصالة الحقيقة بل بناؤه
على انه لو لم يكن حقيقة لما وقع الاجماع عادة والتوجيه جواب الشارح انا لا نم ذلك والسند
وقوع الاجماع على كون الضارب في الغد اسم فاعل مع انه مجاز
اتفاقا لكن يمكن ان يتم على هذا البناء بان يقال انه يستبعد عادة وقوع الاجماع على
كون اسم فاعل ما لم يكن المتصف به فاعلا حقيقة مطلقا ووقع فيه الاجماع
يحكم بكونه حقيقة ما لم يعلم قطعا كونه مجازا كما في ضارب غدا ولعله لا يخلو عن تعسف
فتامل من المنع والسند والنقض المنع هو انا لا نم انه يلزم من صحة الاطلاق
وكونه اسم فاعل كونه حقيقة والسند انه يجوز ان يكون مجازا والنقض انه لو تم دليلكم
[لزم ان يكون] ضارب غدا ايضا حقيقة مع انه مجاز اتفاقا فافهم الشارح قالوا

ثانيا

ثانيا لو لم يصح المشتق الخ هذا الدليل انما يلايم الوجه الثاني من الوجهين الذين ذكرنا
في تحرير محل النزاع كما لا يخفى الشارح الجواب انه مجاز لامتناع الكافر الخ قد حمله
بعض المحشين على انه منع لكون اطلاق المؤمن على النائم والغافل حقيقة بل انه
مجاز والاجماع انما هو على اطلاق المؤمن عليهما في الجملة واما بطريق الحقيقة فلا واجراء
احكام المؤمنين عليهما لا يستلزم كون اطلاق المؤمن عليهما حقيقة لغوية واما كونه حقيقة
شرعا فلا يضرنا لان الكلام في مقتضى اللغة على قاعدة الاشتقاق وقوله لامتناع
الكافر الخ تاكيد لهذا المنع انتهى ولا يخفى ان هذا الحمل منع كون اطلاق المؤمن عليهما حقيقة
وانه مجاز ظاهر كلام الشارح من غير تكلف لكن لما كان القول بان الاجماع انما هو على مجرد
الاطلاق مجازا بعيدا وايضا ليس في كلام الشارح تعرض لما تمسك به المستدل من اجراء احكام
المؤمنين عليهما لم يحمله السيد الشريف على ذلك الوجه وقال الاظهر ان يقال انه معارضة
للدليل بان ما ذكرتم وان دل على كون الاطلاق حقيقة لكن عندنا ما يدل على انه مجاز وهو انه لا يصح اطلاق المشتق حقيقة باعتبار معنى زائل
بدليل امتناع كافر الخ وتبعه المحشي ايضا فيه فتدبر والجواب بالحمل اي الجواب عن
الاستدلال واما المعارضة فتمام عنده ثم لا يخفى انه لا شك ان الايمان في اللغة
هو التصديق وان المؤمن هو المصدق مترادفان فيها وانه لا يقال المصدق لمن لم يصدق
بالفعل باعتبار ان التصديق كان حاصلا في خزانته فعلى هذا كان استعمال الايمان
بهذا المعنى مجاز او مع ان المحشي يعد الحمل بحيث لا يلزم ارتكاب المجاز والا فيمكن الجواب
عن الدليل بان اطلاق المؤمن على النائم والغافل مجاز باعتبار انه كان مؤمنا في
الماضي ولا حاجة الى تغيير معنى الايمان كما نقل عن بعض المحشين ويمكن الجواب بان
المسلم انما هو اطلاق المؤمن بحسب العرف مطلقا او عرف الشرع على النائم والغافل
والاجماع انما هو عليه والايمان بحسب العرف صار بمعنى التصديق بالمعنى الاعم فيصح اطلاقه
عليهما حقيقة واما بحسب اللغة فلا نم اطلاقه عليهما وهذا الجواب جيد لكن في كلام
المحشي اجمال يابى ظاهره عن حمله عليه فتامل واما الجواب بتخصيص الدعوى الخ
هذا جواب عن المعارضة والاستدلال معا بان النزاع انما هو في اسم الفاعل الذي يكون
بمعنى الحدوث لا الثبوت وما ذكره المستدل من مثال المؤمن الذي هو حقيقة [...] كذا

هذا الجواب غير ما ذكره بعض المحشين
وانت خبير بانه جعل الاطلاق المجمع عليه الاطلاق
العرفي وجعله مجازا ولو لم يجعل الجواب جعل
المجمع عليه هو الاطلاق في العرف وجعل حقيقة
فهو لم يسلم الاطلاق في بحسب اللغة اصلا
ولا يرد عليه بعد الاجماع على الاطلاق بحسب
اللغة كما اورد فتامل
والله اعلم

ما ذكره في المعارضة من الامثلة التي ليس بحقيقة في الماضي ليس بمعنى الحدوث بل بمعنى الثبوت
وليس النزاع فيه بل اذا كان بمعنى الثبوت فقد اعتبر في بعضها الاتصاف به مع عدم
طريان المنافي الوجودي كما في مثال المؤمن فانه يصدق على النائم حقيقة باعتبار
عدم طريان منافي وجودي للايمان عليه واعتبر في بعضها الاتصاف به بالفعل كما
في مثال الحلو والحامض فانه اذا فرض انه زال حلاوة شيء ولم يطرأ عليه طعم آخر اصلا
لم يصدق عليه انه حلو بل يجب في صدق الحلو عليه كونه حلوا بالفعل هذا تفصيل ما ذكره
شارح الشرح فاقول حينئذ ان هذا التخصيص كما اورد عليه بعض المحققين بان شارح
الشرح سمى كلامه هذا التحقيق وغرضه الرد على الحاصل حيث نبها الى ان اطلاق
المؤمن على النائم مجاز فانه بعيد جدا فالاعتراض عليه بان هذا التخصيص لم يكن مذكورا
في تحرير الدعوى عجيب فان كلامه يؤل الى التشنيع عليهما في اهماله هناك انتهى ولا
يخفى عدم وقعه ثم ان نسبة كون الاطلاق مجازيا اليهما نقل لكلام شارح الشرح فهذا ايراد
عليه فافهم على ان هذا الاستبعاد اي الاستبعاد الذي ذكره الشم من لزوم
كون شخص واحد مؤمنا وكافرا معا حقيقة او الاستبعاد الذي ذكره شارح الشرح
حيث قال ان كون المؤمن للنائم والغافل مجازا بعيد جدا انما تحقيق في الجواب
التخصيص ليس مختصا بذلك المثال الذي بمعنى الثبوت بل جاز في الامثلة الاخرى التي
يكون بمعنى الحدوث ايضا هذا ثم ان جريان الاستبعاد الاول في الامثلة التي بمعنى الحدوث
ظاهر اذ يستبعد ان يكون شخص واحد قائما وقاعدا معا حقيقة وكذا ما رواه ساكنا وبردا
معا حقيقة واما جريان مثل الاستبعاد الثاني فلا يظهر في بادي الراي والله تعالى اعلم
ولا شك ايضا ان مفهوم لفظ الابيض مثلا هذا غير ... وما ذكره من انه لو كان موجودا لاجتمع
الضدان مدفوع بان الضدين هما البياض والسواد وهما لا يجتمعان واما الاسود والابيض
فلا نسلم كونهما ضدين اذ الابيض مثلا على راي من يقول بانه حقيقة في الماضي موضوع لما كان
متصفا بالبياض بالفعل او في الماضي ولا شك ان هذا المعنى ليس لمفهوم الاسود ولا
يلزم من زوال البياض عن الجسم القائم هذا المفهوم عنه وسقوط هذا اذا كان النزاع على الوجه
الوجه الاول فنقول ان الجسم الذي فرضه اسود في الحال بهذا

لاينافي

لا ينافي اطلاق الابيض عليه باعتبار الماضي وهو ايضا ظاهر فافهم في الحاشية غاية الامر
ان بدل الضد بالنقيض فنقول انه اذا كان زيد ضاربا مثلا ثم ترك الضرب فلا شك
انه يصدق عليه انه ليس بضارب حقيقة وان مفهوم لفظ الضارب الذي كان متحدا معه
في الوجود قد انعدم عن زيد والا لاجتمع النقيضان لانه يصدق عليه انه ضارب وليس
بضارب معا ونحن نقول انا لا نم ان مفهوم لفظ الضارب قد انعدم عن زيد
اجتمع النقيضان فنقول انهما ليسا نقيضين لعدم اتحاد المحمول لانه يصدق عليه انه ضارب
بالضرب الماضي وليس بضارب بالضرب بالفعل ولا تناقض بينهما نعم لو كان الوجه الاول
نقول كون زيد ضاربا في الماضي لا ينافي سلب كونه ضاربا في الحال كيف ومن شرائط
التناقض الاتحاد في الزمان فافهم وايضا قد علمت ان اللفظ الى آخره الفرق بين
هذا الوجه والوجه الاول انه في الاول يقول ان لفظ الابيض مستعمل في خصوص الجسم لكن
يشترط في استعماله فيه حقيقة كونه من افراد ذلك المفهوم الكلي الذي وضع له لفظ الابيض
فاذا زال هذا المفهوم الكلي ولم يكن الجسم من افراده كان استعماله في الجسم مجازا وههنا
يقول ان اللفظ المستعمل في الخاص ايضا بحيث ان يكون مستعملا حقيقة في المفهوم
الكلي الموضوع هو له ويكون الخصوصية مستفادة من امور اخرى فاذا زال المعنى
الموضوع له فكان مستعملا في غير الموضوع له وهو الجسم مجازا هذا ثم لا يخفى اذا وقع الابيض
مثلا معقولا فيما ذكرنا واما اذا وقع محمولا كقولك هذا الجسم ابيض مثلا فنقول انه اذا
كان ذلك المفهوم قد زال عن الجسم ولم يكن متحدا معه فكيف يحكم بثبوته له وحمله عليه ويرد
عليه ايضا منع كون النزاع على الوجه الثاني على ما ذكرنا من ان الابيض على هذا المذهب
ليس الا ذات اتصفت بالبياض في الحال او في الماضي وهذا المعنى لم ينعدم ولم يزل عن
الجسم واما اذا كان على الوجه الاول فنقول ان اللفظ لم يستعمل في غير معناه الحقيقي ايضا غاية
الامر ان هذا المعنى ليس حاصلا في الحال في الجسم في الماضي ولا ريب في صحته فتدبر
وربما يقال عليه بانه اذا صار الماء الحار فيه ان الماء مثلا موضوع لهذا الجسم البسيط الخاص المصور
بهذه الصورة الخاصة فاذا زال هذا المعنى لم يطلق اللفظ عليه ولا يكفي كونه ماء في وقت آخر
واما الضارب فهو موضوع لذات ما ثبت له الضرب والنزاع في انه هل يحمل الآن ...

ثابت له بالفعل اذ يكفي ثبوته في الماضي ايضا وعلى التقديرين اذا زال هذا المعنى عن شيء لم يطلق عليه الضارب الحاصل انا نم انه لا يطلق اللفظ حقيقة على المحل مع زوال المعنى عنه لكن النزاع في انه اذا كان مباشرا للضرب في الماضي كان معنى الضارب باقيا فعدم اطلاق المارع ما لم يكن مار بالفعل يوجب ان لا يطلق الضارب على من لم يصدق عليه الضارب بالفعل ولا يوجب ان لا يصدق على من لم يكن مباشرا للضرب بالفعل وكان مباشرا له في الماضي اذا كان الكلام في انه يصدق عليه الضارب بالفعل وان لم يكن مباشرا للضرب بالفعل هذا اذا قرر النزاع على الوجه الثاني الذي ذكر في تحقيق البحث واما اذا كان على النحو الاول وهو ان النزاع في انه اذا قال زيد ضارب يجب ان يكون المراد انه ضارب في الحال ام يجوز ان يكون المقصود انه في الماضي ضارب فكيف يتم هذا التنبيه فانه اذا صار الماء هواء لا يطلق عليه انه ماء، نعم ان معنى قولنا انه مار في الحال ولو امكن ان يريد انه مار في الماضي لصدق عليه ايضا انه مار ان في الماضي وكذا الحال اذا وقع موصوفا فانه لا يصح ان يقال ان الماء حاضر ويراد هذا الهواء فعلم انه يجب ان يراد بالماء هو الماء بالفعل ولا يصح ارادة الماء في الماضي وهكذا القول في الامثلة الاخرى هذا لكن الكلام ح في ان محل النزاع على هذا التقرير ليس باخفى كثيرا من امثلة المذكور بل التبادر من قولنا زيد ضارب وقولنا هذا ماء كليهما هو انه ضارب وماء في الحال لا في زمان آخر ولا تفاوت كثيرا بينهما في الجلاء والخفاء كما لا يخفى ثم انه يرد على الوجهين ان عدم اطلاق الماء مثلا على هذا الهواء باعتبار ان المعتبر مع الصورة النوعية المخصوصة ليس باقيا لا في الحال ولا في الماضي فكيف يصح اطلاق الماء عليه حقيقة ولو قيل انه يطلق على محل الصورة المائية في الماضي انه ماء ولا يطلق عليه انه ماء في الحال كما يشعر اليه قوله ولا يمكن كون المحل ماء في الماضي فقد تم ايضا ان اطلاق الماء في الماضي على المحل فقط حقيقة بل الظاهر ان اطلاق الماء في الماضي حقيقة على مجموع المحل والحال الذي هو الصورة المائية ثم ان ما ذكره وان كان تنبيها لكن ما ذكرنا تنبيه على انه لا يصلح للتنبيه فتنبه انتهى والا لكان الكافر مؤمنا حقيقة قال الفاضل الابهري واللازم باطل للاستلزام عدم صحة نفيه اجماعا ان كل مؤمن ليس بكافر وكل كافر ليس بمؤمن انتهى

دير

وفيه تخلف والظاهر ان المحذور نفس الاطلاق المؤمن والكافر على شخص واحد حقيقة فانه مستنكر جدا لا يصح في اللغة قطعا ونظر الشارح انما هو اليه فتدبر انتهى ولزم ان يكون الاكابر الصحابة كفارا حقيقة قال الابهري واللازم باطل لانهم لو كانوا كذلك لما صح سلب الكفر عنهم لانه من علامات المجاز لكن يصح سلبه عنهم اجماعا لا لانه لو كان كذلك لجاز اطلاق الكفر عليهم لكنه لا يجوز لانه فاسد لانه ربما جاز اطلاق الكفار عليهم لغة لكنه يمتنع شرعا تعظيما للصحابة ولانه لا يتوجه مثله في النائم واليقظان والحلو والحامض والعبد والحر مما كان متصفا اولا باحد الضدين ثم اتصف آخرا بالضد الآخر لانه لو قيل ان كان اطلاقهما عليه حقيقة لم يصح سلب واحد منهما حقيقة لكنه يصح اتفاقا لاستلزام الدليل بخلاف ما لو قيل لو كان اطلاقهما عليه حقيقة لجاز اطلاق كل منهما عليه لكنه لا يجوز فانه لا يتم لجواز الحقيقة لغة او شرعا لا لجواز اطلاق الحامض على التمر الحلو الذي كان حامضا اولا فانه لو اطلق الحامض على العنب لقد تحصا من الكلام انتهى ولا يخفى ان فيما ذكره من التوجيه تخلف مع انه يمكن ان نعرض عليه بان المسلم هو انه يصح سلب الكافر بحسب الشرع عنهم واما بحسب اللغة فلا لان الكافر صار في الشرع بمعنى الكافر بالفعل فلذا يجوز سلب المعنى الشرعي عنهم دون المعنى اللغوي فالاولى ان يحمل على ظاهره من ان المحذور هو اطلاق الكفر عليهم وعلى هذا التوجيه وان كان يرد ايضا ان المسلم هو ان اطلاق الكافر بحسب الشرع عليهم مستنكر لا بحسب اللغة وقد عرفت انه بحسب الشرع بمعنى آخر ولا نسلم ان اطلاق الكافر بحسب اللغة ايضا عليهم مستنكر ويرد عليه ما نقله الابهري من انه لعله جاز ذلك بحسب اللغة لكن يكون ذلك الاستنكار والمنع من جانب الشارع لكنه يندفع كلا الايرادين بما ذكر شارح الشرح والسيد الشريف وتبعهما المحشي ايضا في حاشية الحاشية من انه ليس الاعتماد على خصوص هذا المثال بل المراد ان استقراء الجزئيات يفيد الظن بذلك لا يخفى ان الحمل على الظاهر والتمسك بهذا الجواب لدفع كلا الايرادين اولى من حمله على خلاف الظاهر لدفع احدهما والتمسك بهذا الجواب لدفع الآخر فتدبر ثم ما ذكره آخرا من انه لا يجري مثل هذا التوجيه المزيف عنده في الامثلة الاخر فزيف لانه لو قيل لو كان الحامض مثلا حقيقة باعتبار حموضته في الماضي لصح اطلاق الحلو والحامض معا على شيء واحد لكنه لا يصح بحسب اللغة كما يشهد به تتبع موارد استعمالاته تماما

وما اورد من انه يجوز ان يهجر الحقيقة لغة او شرعا يرد عليه انا نعلم قطعا بحسب تتبع
موارد استعمال اللغة انهم لم يطلقوا الحلو والحامض على شيء ولم يستعملوا الحامض
مثلا فيما كان حامضا قبل وبه يحصل ما هو المقصود في هذا الاصل واما احتمال ان يكون
الحامض بحسب الوضع عاما لكنه هجر ولم يستعمل في الحامض في الماضي اصلا فلا يضر بنا
لان الغرض الاصلي في هذا الاصل ان اهل اللغة لم يطلق المشتق على من قام به في الماضي
واما ان الواضع وضعه لان يعم فلا بما ولم يتعلق به غرض ولا سبيل الى العلم به في شيء
من المواضع الا بالنقل ولا يتيقن الهجر لا يكون ضايرا اذا كان في جميع المشتقات ... اذا
كان في بعضها الحلو والحامض كما هو المفروض فلانا نقول ان المستدل يدعي ان بالاستقراء
الجزئيات حصل الظن بانه ليس عدم الاطلاق بعد انقضاء المعنى بسبب مانع في خصوص
بعض الامثلة بل حكم الجميع واحد وح فلا يخلو اما ان لا يكون حقيقة بعد انقضاء المعنى او كان
لكن قد هجر بالكلية في جميع المشتقات وعلى التقديرين يثبت المطلوب فتامل واما احتمال انه لعل
هجر ذلك شرعا فلا اتجاه له لان المستدل يدعي انه بحسب اللغة ايضا لم يصح فاحتمال الهجر بحسب
الشرع غير معقول ولو اراد ان الهجر بحسب اللغة كانه نشا من الشرع لا ان الهجر بحسب اصطلاح
الشرع فهو احتمال لا يعارض ما ادعاه المستدل من الظن لكمال بعده لا يمنع انه ايضا لا يضر
المقصود كما عرفت على انه يمكن ان يقال الاصل بقاء المعنى الاصلي وعدم الهجر لا لغة ولا شرعا
فافهم واما قوله لا الجواز الخ فكانه دفع لما يتوهم من وجه آخر لقوله فانه لا يتم وكان بناء الوجه
على توهم انه يصح اطلاق الحامض على التمر الحلو باعتبار انه كان حامضا اولا فلا يصح قول المستدل
لكنه لا يجوز ووجه الدفع ظهور عدم صحة ذلك الاطلاق وانه لو اطلق لعد سخفا من الكلام
واما العدول من التمر على العنب فكانه لتفنن في الامثلة وتغير في المذاق لا لتفاوت
بين العنب والتمر في ذلك للمعنى فتدبر وفي الحاشية وبهذا ان يكون بعدم المانع الصواب
لوجود المانع وفي الحاشية لان الاصل ان لا تحتاج المقتضي الخ بناء على ان الاصل
العدم وانت خبير بان التمسك بهذا الاصل في امثال هذه المواضع ضعيف جدا كيف وفي
اكثر المواضع التي تمسك به فيها يمكن اجراؤه من جانب الخصم ايضا كما انه يمكن ان يقال فيما نحن
فيه الاصل الاستقلال المقتضي فتدبر والتغيير في قوله ونسبته عدم المسبب الى المانع

الى الشيء لا الى عدمه وهو ظاهر   الشرح قالوا ثانيا لو اشترط بقاء الخ هذا الدليل لو اجري
بناء على الوجه الاول الذي ذكرنا في تحقيق المسئلة وهو انه هل يكون المراد من قولنا متكلم
مثلا انه متكلم في الحال ام يصح ارادة انه متكلم في الماضي فانما يستقيم لو كان الطرف المسلم
في النزاع الثاني هو الشق الاول المذكور هناك وهو وجوب المباشرة في الوقت الذي حكم
بثبوت المشتق فيه واما لو كان المسلم هو الشق الثاني اي كفاية المباشرة في الوقت السابق
ايضا فلا اذ يمكن ح ارادة الحال في متكلم مثلا اذ يجوز ان يصدق مثلا زيد انه متكلم في كل آن
تفرض بعد زمان تكلمه وان كان مباشرة التكلم وقع في الزمان السابق لا في الحال ولو اجري
بناء على الوجه الثاني وهو ما اشرنا اليه آنفا فانه يستقيم ايضا لو كان الطرف المسلم في النزاع الاول
هو الشق الاول واما لو كان المسلم هو الشق الثاني فلا اذ يمكن ان يصدق ح حقيقة انه متكلم
اي في الماضي ولا محذور فيها اذ قد وقع المباشرة فيه فتامل   الشرح لما كان مثل مخبر ومتكلم
حقيقة اي لا يمكن ان يصدق حقيقة على شيء اصلا واللازم باطل بالاتفاق لانهم اتفقوا على انه
اذا اطلق متكلم مثلا على من يتكلم في حال التكلم كان حقيقة وصدقا وقال الابهري مراده انه
لو اشترط البقاء لامتنع ان يكون متكلم حقيقة لانه يمتنع كونه حقيقة في المستقبل لا الاتفاق
وكذا في الماضي والحال لامتناع بقاء اجزائه واذا امتنع كونه حقيقة في شيء من الازمنة الثلثة
امتنع كونه حقيقة مطلقا لانحصاره فيها واما بطلان اللازم فلان كل لفظ مستعمل كمجاز
كونه حقيقة لوجوب ان يكون له معنى وضع له اولا يجوز استعماله فيه فالمراد بقوله لما كان
مثل متكلم ومخبر حقيقة سلب امكان كونهما حقيقة لا سلب الاطلاق اذ لا امتناع في وضع
اللفظ بمعنى مع عدم استعماله فيه اصلا على ما بينا من ان المجاز لا يستلزم الحقيقة انتهى وانت
خبير بانه على ما ذكرنا لا حاجة الى ما ارتكبه على انه يرد عليه انا لا نسلم انه يلزم ان لا يكون له حقيقة
اذ يجوز ان يكون متكلم مثلا حقيقة في الحال لكن لا يمكن تحقق معناه اذ قد يكون اللفظ موضوعا
للامور المستحيلة كخلو ... هو ايضا من هذا القبيل والحاصل ان القدر المسلم ان كل لفظ وضع
لمعنى يمكن استعماله فيه ولا شك في امكان الاستعمال فيما نحن فيه واما انه لا بد ان يكون استعماله فيه
صحيحا بحسب العقل ولا يكون كاذبا وغير مم نعم نسلم ايضا انه لا بد ان لا يكون استعماله فيه بحيث
يخطئه اهل اللغة من حيث اللغة وظاهر ان ما نحن فيه ايضا كذلك فتامل ثم

ان هذا الدليل على تقدير تمامه يدل على عدم اشتراط الاتصاف بالمبدا في شيء من الازمنة
الثلثة كما هو المطلق في المسئلة الآتية وفيه تامل اذ كون الخبر والكلام مركبا غير قارة تتحقق
شيئا فشيئا وعدم وجود مجموعها قبل حصول الاجزاء وانقضائها بعده لا يدل الا على عدم تحقق
الاتصاف بها في الحال الذي هو الآن الحاضر اذ كل آن فرض فان كان قبل حصول
الاجزاء فلم يوجد وان كان بعده فقد انقضى فلم يتحقق الاتصاف بها في شيء من
الآنات واما على عدم الاتصاف بها في الزمان الماضي او المستقبل فلا اذ تلك الاجزاء وجدت
جميعا في الزمان الماضي فتحقق الاتصاف بها فيه وكذا يوجد في المستقبل فيتحقق الاتصاف
فيه هذا وان بحث في ريب مما ذكرنا فانظر الى الصحف الكلامية والزبر الحكمية فانك تجد من
غير موضع منها ما يشبه جدا لما ذكره هذا المحقق التحرير وما ذكرنا فتامل على ما توهم بعض
الشارحين اشارة الى ما ذكره بعض الشارحين في توجيه قول المص بدليل صحة الحال حيث قال
على لفظ الحال فانه يطلق على الزمان الحاضر مع انه لا استقرار لاجزائه وانما الموجود منه الآن
الحاضر وقال الشارح الشرح الالف وهو بين فان مدلول اللفظ قد يكون معدوما بجميع اجزائه
بل مستحيلا فاين هذا مما نحن فيه وهو انه لو اشترط في حقيقة المشتق بقاء المعنى لما كان لمعظم
المشتقات التي يمتنع بقاء معانيها حقايق انتهى ويمكن توجيه كلام الشارح بان مراده ان
المراد باشتراط بقاء المعنى في الحال التركيب بقاؤه اما في الحال بمعنى الآن الحاضر او قطعة
من الزمان قريب منه ماضي او مستقبل ولا مضايقة في اللغة في اثباته بدليل صحة الحال فانهم
يطلقون لفظ الحال بمعنى الحاضر على قطعة من الزمان ليس بشيء من اجزائها بحاضر بل الحاضر انما
هو حد من حدودها ولا يفرقون فيه باعتبار كونها قريبة من الحاضر فافهم ويوجه آخر للشارح
في اطلاق السابق على ذلك فانه يصح اطلاق لفظ الحال في اللغة على اجزاء من الزمان متعاقبة
بعضها ماض وبعضها حاضر وبعضها مستقبل فيصح هنا ان يقال ان معنى المتكلم موجود في
الحال اي في هذا الزمان وكانه لما كان هذا التوجيه بعيدا مشتملا على التكلف لم يتعرض
الشارح ولم يتعرض المحشي لتفصيل القول فيه بل اشار اليه مجملا وصدره بالتوهم فافهم ثم
انه يمكن ان يوجه قول المص بدليل الحال بوجه آخر وهو ان المراد انه يصح اتفاقا ارادة الحال
[illegible] فيوجه ما ذكرتم من الدليل وكان اهل اللغة ايضا يقولون في اطلاق الحال على قدر

من الزمان الذي قريب منه الحال لزم ان لا يكون متكلم مثلا حقيقة في الحال بل في الماضي فقط
مع ثبوت الاتفاق على كونه حقيقة في الحال والحاصل ان المستدل اراد اثبات كونه حقيقة
في الماضي ايضا وحاصل اعتراض المص انه لو تم ما ذكرت ووقع المضايقة عن اهل اللغة
لزم ان لا يكون ارادة الحال صحيحا ولم يكن ثمة حقيقة لا مجرد ان يكون حقيقة في الماضي ايضا
وهذا التوجيه حسن منطبق على كلام المص لكن يرد عليه ان المسلم هو انه لو اريد بالمشتق
الحال كان حقيقة البتة ولا يلزم منه صحة ارادة المعنى الحقيقي اذ يمكن ان يكون معناه
الحقيقي اذ يمكن ان يكون معناه الحقيقي محالا ونحن نقول ان مراد المستدل انه لا يصح ارادة
الحال من متكلم مثلا فلو اشترط بقاء المعنى لزم ان لا يكون متكلم مثلا حقيقة في هذا
المعنى الذي يراد منه في العرف مع وقوع الاتفاق على انه اذا قيل للشخص الذي
يتكلم في اثناء تكلمه انه متكلم كان حقيقة فعلى هذا لا يرد عليه انه يلزم ان لا يكون حقيقة في الحال
اذ هو حقيقة في الحال لكن لا يصح ارادته فتدبر وللقايل ان يقول ان هذا الايراد وارد على
توجيه الشارح ايضا اذ نقول ان المسلم هو انه يتكلم مثلا حقيقة في الحال واما انه يصح ارادة معناه
الحقيقي فلا ونحن لو كان الحال هو خصوص الآن الحاضر لا يلزم منه انه لا يلزم ان لا يكون
المضارع حقيقة في الحال بل يلزم ان لا يصح ارادة المعنى الحقيقي في بعض صيغ المضارع
ولا محذور فيه ولو قيل انا نعلم قطعا انه يصح ارادة المعنى الحقيقي في مثل يتكلم ويخبر ولو
كان الحال هو خصوص الآن لم يصح فنقول ان هذا جار في هذا التوجيه ايضا اذ نقول انا نعلم
قطعا انه يصح ارادة المعنى الحقيقي الذي هو الحال من يتكلم ولو كان الحال كما ذكرتم لم يصح
والفرق سمجا تحكم فالاولى ان يوجه الكلام كما ذكرنا فتامل وبهذا يرد اطلاق
المشتقات هذا الظاهر لا وقع له ويمكن توجيهه بان التفرقة بين المشتقات في اتفاق الحال
او غالب الاكثر على احدهما والجميع على الآخر انما يحسن مع توافقهما في الاطلاق والتقييد لا
مع تقييد احدهما واطلاق الآخر اذ لا وجه للتفرقة بل ينبغي اما تقييدهما جميعا وادخال
الجميع او حملهما على الاطلاق وادخال الاكثر فتدبر لا يليق لكن تغيير المشتقات ايضا بما ذكر
راجح لا وجه لاقحام الاكثر الا ان يقال انه للاشارة الى ان المقصود انما هو حين استعمالها في
الحال الذي هو الاكثر فيصير حاصل الكلام والمقصود ان اكثر المشتقات ازمانيه [illegible]

الذي هو الاكثر فيصير حاصل الكلام والاستعذر اكثر المشتقات الزمانية وهو ما استعمل منها في
الحال وجميع افعال الحال الزمانية وح فيتوافقان فتامل وذلك لان المشتقات غير
الفعل الخ كان مراد المحشي انه يتعذر اكثر المشتقات باعتبار استعماله في الحال قوله الا ان
المراد منه كان لفظ الاشارة مقدرة في الكلام اويلتي بتضمنها في قوله فسرها
فان الكلام لايتم الا بذلك فيه نظر اذ يمكن اتمام الكلام على تقدير المجازية ايضا بان يقال
لاشك انه يصح ويصدق استعمال كخبر ويتكلم في الحال ولو كان مجازا وعلى هذا لا يصح ومنع
الصحة العقلية مشترك بين الحقيقة والمجاز ولو قيل ان لزوم الصحة العقلية على تقدير الحقيقة
ظاهر والا يلزم ان يكون الوضع بلا فائدة بخلاف المجاز كيقول ان اللزوم ممنوع اذ انحصار
الفائدة في الصحة العقلية ممنوع وعلى تقدير تسليمه نقول لا يلزم ان يكون تلك الفائدة حاصلة
في جميع ما يوضع بالوضع النوعي بل يكفي حصولها في بعضه وهي حاصلة في الافعال الآتية
فلا ضير في عدم حصولها في الافعال الزمانية الا ترى ان المركبات الموضوعة بالوضع النوعي
لا يحصل هذه الفائدة في بعضها كما في قولهم شابت لمة الليل ونحوه فافهم كما هو المذهب
الصحيح وهو كونه حقيقة في الحال وامه الاخرى اعني كونه مشتركا بين الحال والاستقبال بهذا
الوصف اي بالصريح في الاول اي في التوجيه الذي يوافق المحشي ثم بناء الكلام الخ
قد عرفت ما فيه ثم الظاهر انه اراد بكونه حقيقة في الحال انه حقيقة فيه فقط لا في الماضي ايضا
والا لم يستقم الحكم بتعذر على زعمه ويكون حاله مثل المشتقات التي حكم بان تركه ذكرها اولى
ومن هذا علم وجه قوله ومن هذا الخ لانه اذا جعل بناء الكلام على كونه مجازا في الماضي فيعلم انه
ليس من التنازع فيه البتة والا لم يكن مجازيته فيه مسلمة هذا ويمكن توجيهه بوجه آخر وهو
ان يكون قوله هذا اشارة الى ما ذكر بقوله من ان الاكتفاء بافعال الحال وترك ذكر
المشتقات اولى لانه من التنازع فيه ام لم يكن بينهما فرق اصلا والوجهان متقاربان فتامل
والا فيجوز ان يكون لعل المراد بالجزء الحد والانتهاء جواز الفعل ايضا في الحال الغير
المنقسم غير ممكن لا يبقى الحروف الصامتة كلها او بعضها على ما في المواقف انه الوجود فلم لا يجوز
بقاءها في الحال اما اولا فلان الخلاف في هذا الان والالزم في الكلمة المركبة منها بقاء الآنات
ان كون جميع الحروف سماعية وتفصيل الكلام لا يناسب المقام واما

ثانيا

ثانيا فلانا نفرض في الاستدلال الكلام المركب من الحروف المصوتة وهي زمانية قطعا
او نفرض بدل الكلام والجزء فعل زماني آخر كالحركة مثلا وعلى الوجهين لا يمكن القول بتجاوز
جزءه في الحال فلابد من التمسك بالجزء على ما ذكرنا فتامل والا فوجد آخر جزء منه
الصواب صدق الآخر كما فعله شارح الشرح بخلاف نحو ضارب اي اذا استعمل في
الماضي والله يعلم ولا يخفى انه لو قرر هذا الجواب الخ فيه نظر لان الفرق بين الجوابين
ظاهر اذ بناء الاول على التصرف في لفظ الحال والقول بان الحال هو الزمان المركب من بعض
اجزاء الماضي وبعض اجزاء المستقبل والافعال الزمانية تتم بالحال في الحال بهذا المعنى و
بناء الثاني على التصرف في القيام وبناء الحال على ظاهره والقول بان مراده بقيام المعنى اعم من بقائه
بعينه او بجزء به اي بجزء وكم ما بين الجوابين من البين فان قلت يمكن حمل كلام المفصل على
ما هو محصل الجواب الثاني بل الاول ايضا قلت نعم الوفاق فلا ضير فيه اذا المقصود انه
يمكن ان يجاب بكل من هذين الجوابين بدون ان يلزم منافاة مع القول بالاشتراط المطلق
فان فرض ان المفصل ايضا مراده ذلك فيمكن ذلك اذ لا اف وفيه فافهم اشترط الكاتب
ان لا يكون المشتق الخ قال الابهري انه جعل ضمير يكون للمشتق وكذا اشاره اليه الا انه لا يمكن بقاء
فاحتيج الى التقدير قوله حتى يشترط فيه البقاء ويمكن ان يقال ضميره الى مثل التكلم وكذا ضمير يكون وكذلك
اشارة الى اشتراط بقاء المعنى فيه اي مثل التكلم يجب ان لا يشترط فيه بقاء المعنى لما ذكرتم واما
غيره فلا يحتاج الى التقدير انتهى ولا يخفى ان الظاهر ما ذكره الشارح وان التوجيه الذي ذكره بعيد
وما ذكر من ان التوجيه الشارح محتاج الى التقدير ففاسد اذ مثل ذلك ليس تقديرا بل هو توضيح
للمقصود على انه لو كان ذلك تقديرا لكان قوله في توجيهه واما غيره فلا ايضا تقديرا فلا يصح
قوله فلا يحتاج الى التقدير فتامل لان اسم المفعول يجوز فيه ذلك اذ المضروب يصدق على
عمرو مع ان الضرب قائم بزيد والبحث الذي اشار اليه هو انه يجب في اسم المفعول قيام الضرب
بمعنى المجهول الى المضروب به وهو قائم بعمرو ولا قيام للضرب بمعنى المعلوم كما لا يخفى وبهذا ظهر فساد
ما ذكره الشيخ ابو علي بن سينا حيث قال ويجوز ان يكون في الشيء عرض ويشتق منه الاسم لغيره كا
الولادة فهي في الوالد ويشتق منه للمولود الاسم وليس الولادة فيه والعلم صفة في العالم ويشتق
منه للمعلوم الاسم وليس العلم فيه انتهى وجعل هذا دليلا على جواز ان يشتق [illegible]

برغمه اسم التمكن ولايكون المكان فيه بل هو في المكان فقد جوز ذلك في اسم الفاعل ايضا
على ما هو راى المعتزلة هذا وقد قيل ايضا ان التقييد باسم الفاعل لانه وقع الخلاف فيه بينهم
وبين المعتزلة بناء على الخلاف في المسئلة الكلامية واما في غير اسم الفاعل فلم يظهر بينهم خلاف
فتدبر اقول هذا الكلام من المصادرة الى انه لايخفى ان القول بان مضروبية
عمرو وضرب زيد معنى واحد يختلف بالاعتبار وحالا ينبغى ان يصدر من عاقل نعم انا نعلم ان
المضروبية ليست صفة حقيقية بل هى امر اعتبارى في نفس الامر صار ضرب زيد منشأ لتحققه
وكونها اعتبارية لايصير منشأ لعدم تحقق النزاع ههنا اذ يمكن ان يكون الخلاف في انه
هل يشتق صيغة اسم الفاعل المفعول للشئ باعتبار ثبوت هذا الامر الاعتبارى لغيره فلا
وجه للتقييد باسم الفاعل واما ما ذكره في حاشية الحاشية من ان المضروبية وان كانت صفة
اعتبارية قائمة بالمفعول لكنه ليس معنى الضرب فغير انه لايصح هذه الدعوى بل هم قد صرحوا
بان المصدر كالضرب مثلا قد يجيء للمعلوم ومعناه الضاربية مثلا وقد يجيء للمجهول ومعناه المضروبية
فالقول بان المضروبية ليس معنى الضرب خلاف ما صرحوا به فتامل وذلك كما يقال حسن الغلام
صفة لزيد اه انت خبير بان حسن الغلام غير حسن الغلام صار سببا لحصوله وكونه امرا اعتباريا
ثم لكنه لاينافى مقصودنا كما عرفت فتدبر في الحاشية كالحسن في حسن الغلام عدم كون
الحسن بمعنى كون الغلام حسنا لايستلزم ان لايجيء الضرب بمعنى المضروبية اذ هم ذكروا ان المصدر
المتعدى يجيء بمعنى الفاعل والمفعول ولم يقل احد ان المصدر يستعمل بمعنى كون الشئ بحيث يكون
متعلقه متصفا بذلك المصدر فلا يلزم من عدم صحة هذا عدم صحة ذلك كما لايخفى فلو كان
المضروبية صفة حقيقية عدم كون المضروبية صفة حقيقية مسلم لكن نقول انه ليس امرا اعتباريا
محضا بل هو نفس امرى وهو يكفى لتحقق الخلاف كما ذكرنا على انا نقول انه ان اجيب بعلمه اخرج
مفعول ما لم يسم فاعله من الفاعل لانه اعتبر في تعريف الفاعل الفعل بمعنى المعلوم واخذ قيامه به
فلا يصدق على مفعول ما لم يسم فاعله والظاهر ان ذلك لا يوجب ان لايكون المفعولية صفة حقيقية
ولعل ذلك الاخراج لزعمه انه لايطلق عليه الفاعل في اصطلاح النحاة ومن يقول انه يطلق
عليه الفاعل اصطلاحا كالشيخ عبد القاهر والزمخشرى لم يخرجه من تعريف الفاعل بل عرف
وانما النزاع في الاشتقاق اه الظاهر ان النزاع في المشتق من الصفة

دون الذات لكن لاتخصيص بكونها قائمة بغير ما ينسب اليه المشتق بل محصل النزاع على ما ذكره الآمدى
انه هل يشترط قيام الصفة المشتق منها بما له الاشتقاق ام لا وح يتوجه استدلال المعتزلة بصدق
العالم والقادر واثباتهما عليه سبحانه مع عدم قيام المبدا به تعالى بناء على العينية ويتوجه ايضا
على الاشاعرة الزام منع اطلاق الموجود على الشئ لعينية الوجود بزعمهم ويمكن الجواب بان
بناء اللغة ليس على امثال هذه التدقيقات بل بناؤها على الظواهر واهل اللغة لم يتفطنوا لعينية
الصفات ولا لعينية الوجود للماهية والكلام انما هو على عرفهم لا على ما عليه الامر في نفسه هذا و
بمثل هذا يندفع ايضا الاستدلال باطلاق الصائت على زيد مثلا مع قيام الصوت بالهواء وكذا
الالزام على الاشاعرة بمنع اطلاق الواجب على الصلوة مثلا بناء على ان الوجوب من الكلام
النفسى القائم به تعالى لانه من اقسام الحكم والحكم خطاب الله تعالى وخطابه كلامه النفسى ووجه الدفع
ظ ويمكن ايضا دفع الاستدلال بان الصائت مشتق من الصوت بالمعنى المصدرى وهو بمعنى خلق
الصوت وهو قائم بالصائت على قياس ما قيل في التكلم فافهم وقد يستدل ايضا بان الصور الجزئية
قائمة بالحس لا بالنفس مع اتصاف النفس بالعلم بها وهذا ايضا مع ورود المنع عليه وعدم تمامه
على طريقة المتكلمين الذى وقع هذا النزاع بينهم لانهم لايقولون بالنفس المجردة واتصافها بالعلم يندفع
بمثل الجواب المذكور فتامل اقول لا حاجة للمعتزلة اليه فانه ان نسبة هذا المذهب الى
المعتزلة بناء على ما ذهبوا اليه في تلك المسئلة الكلامية اذ ان الزامهم له بناء عليه وكانه ليس بجيد
ومثل هذا في الادلة التي نقلت منهم التى يابى عن ذلك كانها صدرت عن غيرهم من جانبهم واوردها
بعض الضعفاء منهم غفلة عن حقيقة الحال ووقوفا على ظاهر المقال لكن لايخفى ان هذا المذهب
ليس فيه زيادة بعد حتى يجب الحمل على ذلك التشريف فافهم اصلا المشهور لايخفى ان المعنى
المشهور ايضا لايرجع الا الى ايجاد الكلام وخلقه فافهم محل نظر وتامل لان الكلام الذى
هو المشتق منه حقيقة هو الكلام بالمعنى المصدرى لا الحاصل به وهو قائم به لا بغيره وهو ظاهر لو سلم
انه ايجاده ايضا نقول صدق المشتق على شئ لا يقتضى الا قيام مبدا القريب به لا البعيد اه الظاهر
والمبدا القريب ههنا هو التكلم قائم به تعالى فتامل فما يقولون في جواب هذا
قد عرفت انه يمكن الجواب عن هذا بان بناء اللغة ليس على امثال هذه التدقيقات فلا يجرى
ههنا في اطلاق المتكلم عليه سبحانه اذ الظاهر ان اهل اللغة ايضا لم يزعموا قيام الكلام الا

بل كلام من [illegible] خالف [illegible] التخصيص
ايضا وكان [illegible] الدعوى
[illegible] بما يستدل المعتزلة [illegible]
والذى [illegible] خصص
بعضهم [illegible] ذلك
[illegible]

[illegible] الفاعل [illegible]
[illegible]

للمنع ومجال كيف والحنابلة والكرامية ذهبوا اليه فتامل وذا الترالحمر ليسا ئيس
اي هذا على مذاق المحشي واما على ما ذكرنا فيقول انها من الذوات لا من الصفات فتدبر
اشم ويقولون لا معنى له قال في شرح الشرح اشارة الى رفع ما اورد عليهم من انه لو
جاز اطلاق المتكلم عليه باعتبار كلام يخلقه في جسم لجاز اطلاق المتحرك والاسود والابيض
باعتبار خلقه تلك الصفات في محالها وذلك لانه قد ثبت اطلاق المتكلم عليه تعالى وقام
البرهان على امتناع قيام الكلام به فتعين القول بان معنى المتكلم في حقه تعالى خالق الكلام
في الجسم ولا كذلك مثل المتحرك والاسود والابيض انتهى وانت خبير بانه لو كان هذا الكلام
من الشارح اشارة الى ما ذكره وان المعتزلة قالوا ان معنى المتكلم في حقه تعالى هو خالق الكلام
فكيف يصح مهم النزاع هنا والقول بانهم يقولون باشتقاق في صيغة اسم الفاعل باعتبار فعل
حاصل لغيره اذ لا شك ان خلق الكلام قايم به تعالى حقيقة لا بغيره فيصح الاشتقاق في الخالق انه
حقيقة كما حققه المحشي في توجيه كلام المعتزلة فالحق ان لا يحمل هذا الكلام من الشارح اشارة
الى ما ذكره بل يقال مراده انهم يقولون ان اطلاق المتكلم عليه تعالى باعتبار انه خلق الكلام
في الاجسام اذ هو تعالى لا يتكلم حقيقة فقد اطلق المتكلم عليه تعالى مع ان الكلام قايم بغيره فتامل
لان التعقل والضرب هو الاثر فالا ظهر في هذا الدليل الزامي لان التاثير غير الاثر عند
المعتزلة وهما متحدان في الوجود الخارجي عند الاشاعرة وقال في بيان الجواب اي التاثير
والاثر وان كانا متحدين في التحقق الخارجي عندنا لكنه نقول بكونهما مختلفين بحسب المفهوم
والاعتبار فان الضوء الحاصل من الشمس في البيت امر موجود واحد لكن اذا نسبت
الى الشمس يسمى اضاءة واذا نسبت الى البيت يسمى اضاءة فلم يتم الالزام به انتهى
ما ذكره يلزم كون امر واحد في محال متعددة انه بحسب اعتبارات مختلفة وهذا محال لا يقول
عاقل هذا مع ان الظاهر من كلامه وكلامهم من انهم يسندون الاختلاف الى مجرد الاعتبار
وان قيل ان التاثير والاثر معنيان مختلفان لكن الموجود في الخارج ليس الا الاثر
والتاثير انما هو امر اعتباري فح لا استبعاد فيه ولا يمكن الالزام عليه لكن الظاهر انهم لم يقولوا
... او الظاهر ان نظر المجيب ليس الى ما ذكره بل بناء على ما ذكره شارح الشرح على ما هو الحق من
الاثر نعم يمكن حمل بناء الاستدلال على الالزام كما ذكره حتى يندفع الجواب

تامل

فتامل ضرورة ان التاثير متقدم على الاثر هذا دليل لوجوب كونه مغايرا له بالذات
وقوله والاعتباريات يحتاج الى المؤثر دليل لا حاجة الى تاثير آخر فتدبر فالاولى
ان يقال التسلسل في الاعتباريات ينقطع بانقطاع الاعتبار لا يليق انه اذا خلق الخالق تعالى
شيئا فلا بد ضرورة من ان يتحقق التاثير فيه في نفس الامر من غير اعتبار معتبر وفرض فارض
فاذا كان التاثير ايضا محتاجا الى تاثير آخر لزم تحقق ذلك التاثير ايضا في نفس الامر لا
بمحض الاعتبار وانه مح لانا نقول ان من يقولون ان التسلسل في الاعتباريات جائز لانقطاعه
بانقطاع الاعتبار لم يريدوا به الاعتباريات المحضة بل الامور الاعتبارية الواقعة في
نفس الامر الا يرى انهم يقولون بذلك في اللزوم ولزوم اللزوم وهكذا والثبوت وثبوت
الثبوت وهكذا ونحوها من الامور النفس الامرية وغرضهم من ذلك ان تلك الامور
وان كانت نفس امرية لكن لا يبطل التسلسل فيها لان وجودها في نفس الامر ليس بعنوان
الامتياز والتفصيل بل بعنوان الاجمال الراجع الى وجود ما انتزعت منه او نحوه
والوجود الاجمالي لا يكفي في اجراء براهين ابطال التسلسل من التطبيق ونظائره بل لا بد من
التميز والتفصيل والتميز والتفصيل فيها بقدر انتزاع العقل تلك الامور واحدا بعد واحد
ما يصلح لانتزاعها منه والانتزاعات لم يكن وقوع جميعها بالفعل وان لم يقف الى حد
فلا محذور اذ كل ما يقع منها بالفعل يحصل بسبب صور متميزة متناهية ولا يجري الدليل فيه
فظهر المراد واندفع الايراد والحاصل ان مبنى ما ذكروا على ان من شروط بطلان التسلسل
ان يكون الامور الغير المتناهية موجودة مفصلة متميزة حتى يجري الدلايل فيها واما اذا
كانت موجودة اجمالا الى ان يصح للعقل انتزاعها منه موجودة بما انتزاعا صحيحا مطابقا
للواقع فليس بباطل ولا يجري الدلايل فيها هذا حققه والدي دام ظله العالي في حواشيه
على حواشي التجريد ثم هذا الدليل مبني على هذا البناء ثم وعدم الزام التسلسل في الشق الاول
لا يلزم ان يكون بناء على هذا بل يجوز ان يكون على سبيل الاستظهار او الاكتفاء بالزامه في
الشق الثاني وظهور لزومه في الشق الاول بالمقايسة او لانه لا يمكن الزامه في الشق الاول
بناء على جميع المذاهب بخلاف الشق الثاني اذ يتجه على جميعها وتفريع الاحتياج الى المؤثر
على قوله وان حدث وان كان يشعر بهذا البناء وظاهر الكنه امره سهل اذ لعله ...

الاشارة في العبارة الى انه
لما ولي الا انه ايان لقا شرح
ان هذا الوجه ايضا يجوز فيه تبجيه
ستر فافهم منه دام ظله

ظاهرا فلم يتعرض لرد الجملة بعد ظهور عدم بناء الدليل عليه لا يبقى جعل بناءه عليه الا فرض
ان المستدل بناه عليه   ولا يخفى عليك ان قوله لا توضيحه ان النزاع في انه هل يجوز
ان يكون الفعل قائما بغير الشي الذي اشتق منه اسم الفاعل ام لا فح ينبغي ان يقال في
جواب المستدل ان المجموع بعده قائما بنفسه لا بغير الخالق حتى ينفعك واما نفي كونه قائما
بغيره فليس نفيا لما هو مطلوب المستدل الذي هو مقصود المجيب ويرد عليه ان النزاع
في ان الفعل القائم بالغير لا يجوز ان يكون قائما بغير الشخص الذي اشتق له منه اسم الفاعل
واما اذا لم يكن قائما بالغير اصلا بل قائما بنفسه فلا نزاع فيه فح يصح ان يقال في الجواب
انه ليس قائما بالغير بل قايم بنفسه فلا يكون محل النزاع ولا حاجة الى ان يقال انه ليس قائما
بغير الخالق بل هو لازم لكونه غير قايم بالغير كما لا يخفى وهذا حاصل ما ذكره المحشي فتامل
ولو سلم كان هذا انتزاعا آخر بعد تسليم وقوع النزاع فيه ايضا على ما قيل كانه لا وقع لهذا
الكلام اذ المستدل لم يجعل مدعاه ذلك بل جعل الدعوى انه لا يجب قيام المبدا بما
نسب اليه المشتق سواء قام بغيره ام لا والدليل ح مطابق لدعواه وتخصيص غيره كالمعلم
او اشتراط المستدل بما اذا كان قائما بغيره لا بغير منشأ للايراد عليه وهو ظ نعم لو وجد هذا
التخصيص في كلام المستدل لتوجه ذلك وكانه لم يوجد فتامل   قال شارح ره الا انهن ان
الاطلاق الخ نقل هذا القول في هذا المقام ظاهره انه لدفع كلام شارح الشرح وايست ضعف
مانه لا وقع فيه اصلا كما لا يخفى   ثم قال واما ثالثا فلانهم يزعمون الخ لا يخفى ان ما نقل
من المعتزلة ليس الا انهم بنا على القول بثبوت المعدوم زعموا ان المعدومات الممكنة
ذوات متقررة ثابتة في انفسها في الازل من غير تاثير للفاعل فيها وانما تاثيره في
اتصافها بالوجود وذا ان هذا لا يمنع ما هو المشايع الذايع من اطلاق المخلوق على
الماهيات بل اللازم منه ليس الا ان اثر الفاعل ليس الا الوجود وهو لا يستلزم ذلك اذ
لعل معنى المخلوق هو ما اوجده الخالق لا ما يكون اثر الخالق كيف وكثير من المحققين نفوا
عن الماهية وظ انهم يطلقون المخلوق عليها وعلى هذا فيجوز ان يكون الاشتقاق باعتبار
الخلق الذي هو المخلوق بذلك المعنى لا الوجود او الاتصاف به فتامل ولا يخفى ايضا انه
… ا التقرير بنظر ما مر من ان بناء اللغة ليس على امثال هذه التدقيق

بل المخلوق

بل المخلوق عندهم ليس الا الذوات والكلام على عرفهم فتامل   ليلزم من كون القديم
محلا للحوادث يتوهم منه ان المفسدة في كونها صفة حقيقية هي كون القديم محلا للحوادث
وان بناء الدليل الذي ذكره المعتزلة ايضا على ذلك الا انهم يثبتون كون التاثير صفة موجودة
بناء على لزوم هذه المفسدة فاذا قلنا انه اعتباري جمعنا بين دليلنا ودليلهم وليس كك
اذ نفي كون التاثير صفة حقيقية لانه يلزم منه قدم العالم او التسلسل فاذا قلنا انه اعتباري
اندفع المفسدة اذ التسلسل في الاعتباريات جايز فقد جمعنا بين دليلنا الدال على وجوب
قيام الخلق بالخالق ودليلهم الدال على انه ليس صفة حقيقية غير المخلوق وليس النظر
الى لزوم كون القديم محلا للحوادث اصلا فينبغي ان يقال انه ليس مراد شارح الشرح
ان نظرهم الى لزوم هذه المفسدة بل ذكره اشارة الى ان مفسدة اخرى لازمة من
كونها صفة حقيقية فتامل   اقول الدليل المذكور الخ حاصله انه يجب ان يكون
الدليل المذكور لاثبات ان الخلق بمعنى المخلوق الذي يكون امرا موجودا المحقق لا المخلوق
الذي يكون امرا اعتباريا لانه ينفي كون التاثير صفة حقيقية خارجة منه انه يجب ان يكون
الخلق امرا موجودا اذ لو جاز ان يكون اعتباريا لجاز ان يكون هو التاثير وان لم يكن
التاثير امرا موجودا بل اعتباريا واذا كان الخلق يجب ان يكون امرا موجودا وجب
ان يكون مراده من ان الخلق بمعنى المخلوق الذي يكون موجودا في الخارج فلا يجوز ان
يكون ذلك المخلوق هو الوجود او الاتصاف بالوجود على ما ذكره شارح الشرح لانهما
اعتباريان ويرد عليه انا لا نم ان الدليل المذكور انما هو على ان التاثير امرا موجودا
وراء الاثر بل يقول انه انما التيم على ان التاثير ليس امرا آخر نفس امري وراء الاثر
اصلا ونقول اذا ثبت ذلك فوجب ان يكون الخلق بمعنى المخلوق الذي هو الوجود
او الاتصاف بالوجود عندهم على ما نقل عنهم واما قيامه بغير الخالق وعلى هذا لا يرد
على دليلهم الا ايراد واحد هو انه على تقدير ان يكون التاثير امرا اعتباريا لا نم دليلهم
اذ ليس التسلسل فيه بمحال وهو الايراد الثاني والحاصل انه ان حمل الدليل على انه دليل على ان التاثير
ليس امرا حقيقيا مغايرا للاثر يرد عليه ايرادان وان حمل على انه دليل على انه ليس امرا نفس امري
وراء الاثر اصلا لا يرد عليه الا ايراد واحد وشارح الشرح متوجه لكلامهم فهو على تسلم

فافهم واما ما ذكره الشارح من قوله وكذا ما ذكرتم من الدليل على انه ليس امرا مغايرا الخ فان
كان مراده انهم قصدوا بالدليل اثبات ان التاثير ليس امرا حقيقيا وراء الاثر
فيرد عليه ايضا ما اوردنا من انا لا نم ذلك وان ارادوا ان دليلهم لا يدل الا على انه ليس امرا
حقيقيا ولا ينافي كونه اعتباريا فاذا قلنا ان التاثير امر اعتباري قايم بالمؤثر
جمعنا بين ما يدل عليه دليلكم في الواقع وبين ما هو مقصودنا تم ولكن لا ينفع المحشي
كما لا يخفى نعم يرد على الدليل ح منع ما زعموه وهو كلام آخر فتدبر وان قالوا
ان الخلق الخ قد عرفت انهم ما قالوا وكان المحشي غفل عن ذلك القول منهم وزعم انه مما
تكلم شارح الشرح من آخر فتلجلج في الكلام ثم رجع الى تاويل المرام تتمة اعلم ان لهنا
مسئلة اخرى لم يتعرض لها القوم وهو ان المعنى القائم بالشي هل يجب ان يشتق له
اسم اولا فاوجبه الاشاعرة ونفاه المعتزلة والحق انه ان كان الخلاف في الوجوب
وعدمه كما وقع في عبارة الاحكام والمحصول والنهاية وغيرها فالحق مع المعتزلة لان
كثيرا من المعاني قائمة بمحالها ولم يشتق لها منها اسم كانواع الروايح والالام وفيه تامل
ولان الصوت قائم بالهواء ولم يشتق له اسم منها وفيه مناقشة ولانه لا دليل على الوجوب
وهو قوي وان كان النزاع في الجواز وعدمه فلنا مل مجال ان كان الاقرب هو قول
الاشاعرة فتامل وقد عرفت ان المراد انه لم يرد الخ قد عرفت حاله هناك
ونقول هنا ان الظ في المقام ان المراد ان الاسود مثلا موضوع لمفهوم ليس فيه تعيين
اصلا واذا كان المراد تحقيق الموضوع له لا يمكن ان يق ان المشتق مثلا موضوع
لذات مبهمة لانه لم يخصص على ما اعتبر في مفهومه عند الوضع لاستلزامه الدور كما لا يخفى
نعم لو قيل ان تلك الاسماء ايضا موضوعة لذوات مبهمة ولم يلاحظ الموصوف
فيها بعنوان الزمانية والمكانية على ما مر لكان الاولى ما في الشرح لكن قد عرفت ما فيه ايضا
وكان المحشي زعم ان المراد ان المشتقات الموضوعة للذوات المبهمة يدل الاكثر
على تلك الذوات المبهمة التي وضعت لها الا على شي خصوصها وضعت له وح يجري ذلك
في اسماء الزمان والمكان ايضا وان شئت خبر بانه توجيه بعيد اذ بعد العلم بالجميع الموضوع
الاكثر ما فيه من المعنى الموضوع له ولم يعتبر الموصوف فيها فاحضر

ما كان

ما كان اولا او لا على انه ليس في ذلك ما ينطبق اذ بعض الالفاظ تغير في العرف حتى صار
لا يفيد خصوصية الذات كما ذكروا في الوهم وغيره والبعض لم يتغير فكيف يصح الحكم الكلي
فالحق الحمل على ما ذكرنا فتامل لا يتوقف تسمية الخ اذ لو كان متعلقا به يكون المعنى علة
للتسمية والمسئلة لا اختصاص لها بصورة العلم بالتعليل اذ اعم العلية فيجوز القياس ان
كانت مستقلة ولا نزاع فيه فافهم فيرد عليه ان الاصل عدمه بل نقول انه لا نعلم
ههنا تحقق سبب آخر حتى ينظر فيه انه هل يصلح سببا للاعتبار فنعتبره ام لا يصلح فلا
نعتبره واذا لم نعلم سببا آخر لكن نحتمل وجوده فالاعتبار اثبات بالمحتمل ايضا وانه
لا يجوز فتدبر والتحقيق ان الدوران يتحقق بانه الخ لا يخفى انه على هذا اذا كان
مراد المعارض اجزاء الدوران في خصوص المحل فلا يصح واذا كان مراده اجراؤه في
مجموع المحل والمعنى فيصح فافهم قال في شرح الشرح فيه بحث ح هو ان الدوران الخ
توضيحه ان الدوران يفيد الظن بان المدار علة مستقلة لا مجرد ان له دخلا وح يحصل
من دليل الظن بان الجامع علة مستقلة وهو يكفينا فكل ما تحقق فيه تحقق الاسم ولا
يضر ذلك ان يكون شي آخر ايضا علة وهو المحل بل اللازم منه ان في كل محل تحقق ذلك
ايضا تحقق الاسم وهو لا ينافي ما ذكرنا نعم لو كان الجامع جزء علة ما توهم صاحب المعارضة
لم ينفع المستدل ليس كما بل يلزم من دليله كونه علة مستقلة وحاصل ايراد المحشي ان المراد
بالعلة هو وصف ظ يكون مستلزما للحكم اي يكون علة مستقلة وحاصل ايراد المحشي ان
المراد بالعلة الحكم ولا يجوز ان يكون للشي علتان مستقلتان لانه ان كانت العلة ههنا
هي الوصف المشترك لم يكن للخصوصية دخل وان كان بالعكس فبالعكس فلا يصح ان يق
ان كلا من الجامع والمحل علتان مستقلتان على ما ذكره شارح الشرح وفيه بحث لانه ان كان
تعدد العلتين جايزا فقد عرفت توجيه ايراد شارح الشرح وان لم يكن جايزا على ما ذكره
نقول انه مراد شارح الشرح ان اللازم من الدوران هو ان يكون المدار علة مستقلة لا
مجرد كونه جزء علة فينبغي ان يق في رد الاستدلال ان دليلكم لا يصح لان لنا دليلا مثله يدل على
ان المحل هو العلة ولا يجوز ان يكون لشي علتان مستقلتان فعلم بطلان الدليل ولا يصح
المعارضة بانه يلزم من دليله ان يكون المعنى جزء العلة فلا يسلم على ما ذكره ...

لا يلزم من الدليل اصلا الا ان يق انه يلزم من الدليلين كونهما علتين مستقلتين ولما لم
يكن ذلك فيجب ان يحمل على اقل ما يمكن وهو انما يكونا علتين ناقصتين فلذلك جعلهما المعارض
علتين ناقصتين وقال ما قال وفيه تكلف وتعسف جدا واراد بجواز تعدد العلل انه يجوز
ان يكون لشيء واحد علتان مستقلتان على ما سيجيء وبجواز النقض انه يجوز ان يوجد الوصف
الذي يدعى انه علة في محل مانع عدم الحكم فيه وتخلفه عنها وكل واحد من المذكورين مؤيد
لاعتراض شارح الشرح واما الاول فظ لانه جاز تعدد العلل المستقلة اندفع ايراد المحشي
ولم يصح قوله ويقتضي عليته انتفى عدم ثبوته في غيرها واما الثاني فلانه اذا جاز النقض
لم يصح قول المحشي في الايراد لانه يقتضي عليه الاول ثبوت الحكم في غير تلك الخصوصية فاستقام
ايراد شارح الشرح بالتوجيه الذي ذكرنا اولا هذا ما يبدو في بادي الراي ويلوح من
ظاهر عبارة شارح الشرح والتحقيق انه ليس مراد المعارض انه يدور التسمية مع مجرد المحل بلا
اعتبار الوصف اذ لا يصح دعوى ذلك لانه لا يصدق الخمر على ماء العنب بدون الاسكار
بل المراد انه يدور التسمية مع مجموع المحل والوصف فيكون الوصف جزء علة فلا يستلزم
التسمية وعلى هذا فخلاصة ايراد شارح الشرح ان الدوران يفيد كون المدار علة مستقلة
فيما ذكرنا من الدليل ثبت كون الجامع علة مستقلة فكلما تحقق الجامع فيه تحققت التسمية وهو
المط ولا نيابة في ذلك ان يكون شيء آخر ايضا علة لها ويكون كل ما تحقق فيه تلك ايضا تحققت
التسمية ولو قيل ان المدار ليس هو الجامع فقط بل مجموع الجامع والمحل فهو كلام آخر مداره
على منع كونه مدارا وليس معارضة كما لا يخفى وح اعتراض المحشي ظ اذ يقول ان حط المعارض
انه يلزم مما ذكرنا من المعارضة كون المجموع علة ولا يمكن تحقق علتين مستقلتين فعلم ان
الجامع فقط ليس بعلة بل جزء علة على ما يقتضيه دليلنا فلا يستلزم التسمية والتوجيه قوله وسيجيء
في بحث القياس ح على قياس ما مر ولا يخفى ان هذا التوجيه وجيه يصير به المعارضة موجهة وما
ذكره المحشي في توجيهها معقول لكن الظ بل الصريح من عبارة شارح الشرح انه فهم المعارضة
على الوجه الاول واورد ما لاعتراض عليها على النحو الذي ذكرنا اولا فتامل
ثم انما ينتهض حجة على من اعترف قد عرفت ما فيه ان الظ انه لم يعترف احد بحجية القياس في غير
اللغة فح لو كان احد قائلا بالحجية في جميع الامور غير اللغة فلا دخل لانتهاض

هذا الدليل حجة عليه ولو لم يكن قائلا بالحجية في غير الشرعيات فلا ينتهض حجة عليه ايضا نعم لو كان
احد قائلا بالحجية في غير الشرعيات الا اللغة لكان الدليل ناهضا عليه والظ انه ليس
بمتحقق فافهم بل اثبات الحكم به بدليله اي اثبات الحكم المطلوب هنا بالدليل الذي
يثبت به القياس وذلك لان الدليل المذكور اه فيه نظر لان الدليل المذكور ليس
قياسا اصلا كيف وليس فيه دوران الشرع بل ليس محصله الا انه لو سلكم في ثبوت القياس
الشرعي جاز ههنا ايضا لان القياس الشرعي ثابت وعلة الثبوت الخلاف بالدوران وههنا
الثبوت حاصل فيما نحن فيه ايضا فكان هذا ايضا ثابتا على ما هو شان القياس نعم يرد عليه
ان دليله ليس مجرد ما زعمتم بل هو مع الاجماع او بمجرد الاجماع على ما يجيء وح يرد الشبه
ولا يرد عليه ايراد سواء فافهم ثم اقول قد عرفت انه هذا اشار الى بطلان هذا
القياس الذي ذكره المستدل وذلك لان الدليل الذي ذكره المصنف على مدعاه يبطل القياس
في غير الشرعيات مطلقا وانما لا يبطل في الشرعيات بسبب الاجماع كما قال الشارح في الجواب
ان المعنى الذي كان علة لاعتبار القياس في الشرع هو الاجماع اه ففي غير الشرعيات يتم الدليل
ويبقى على مقتضاه فيبطل هذا القياس الذي ذكر ههنا ايضا اذ لا يخفى ان العلة لو كانت
معتبرة فيها الاجماع لم يتحقق في هذا القياس ايضا لعدم تحقق الاجماع فيه هذا محصول كلامه
لكن عبارته لا تخلو عن تشويش فتامل فاندفع ما في شرح الشرح اه انتصر بانه
على ما ذكره وان كان قوله دالة واقعا موقعه لكن قوله في وضعها ليس في موضعه لان ذكر
المتعلق ليس شرطا للوضع كما اعترف به المحشي ايضا فلا ينبغي اقحام لفظ الوضع ههنا بل ينبغي
ان يق مشروط في دلالتها على معناها كما وقع في المتن والحاصل ان قوله مشروط في وضعها
دالة ان كان المراد انه شرط في وضعها دالة فهذه العبارة لا تدل على اشتراط الدلالة وهو
ظ وان كان المراد انه شرط في وضعها دالة فيه ان يكون الوضع مشروطا فيه وان دل الكلام
على الاشتراط في الدلالة لان القيد والاشتراط حقيقة يرجع اليها لكن الوضع بلغو ح
بل يكفي ان يق اشترط في دلالتها الا ان يق ذكر الوضع للدلالة على ان المراد دلالتها
الوضعية فافهم وقاب القوسين اه بين المقبض والسية هكذا قاله السيد الشريف او لفظ
ان القاب بهذا المعنى ليس مثالا لما نحن فيه لانه معنى مستقل لا كناية ... المتعلق

قوله اذ لا يخفى ان العلة لو كانت معتبرة فيها الاجماع تعليل
لقوله ويبقى على مقتضاه فيبطل الخ ان الاجماع لو كان
انما يثبت ان يكون في الشرعيات لكان تعليل ان العلة
لو كانت معتبرة فيها الاجماع لم يتحقق في
غير الشرعيات اصلا لكنه الحق بيان
عدم تحقق العلة في قياس شرعي فاسد
لكونه اللطيف واخال السابق في ال
التاسيس او يكون المراد بغيرها هو خصوص
هذا القياس فينطبق عليه التعليل وتخلص
منه وانما نظمه

فالظ ان المراد هنا هو القاب بمعنى القدر على قياس قيد وقيس قال الجوهري تقول بينهما
قاب قوس وقيد قوس اى قدر قوس انتهى والمشهور فى تفسير قوله تعالى فكان قاب قوسين
هو هذا المعنى الذى ذكرنا والتفسير الذى ذكره المحشى نقله الجوهرى عن بعضهم وبالجملة كان الاولى
على السيد س ان يذكر هذا المعنى وكانه لم يراجع الصحاح وكتب اللغة والتفسير واما المحشى فقد تبع
السيد فى ذلك ولم يراجع الكتب   وقيل فى وجه التحول الى القابل هو الفاضل الابهرى
وتحرير كلامه انه اما ان يمكن فهم المعنى من اللفظ بدون ذكر المتعلق ام لا فان لم يمكن فلا حاجة الى
اشتراط الواضع لانه غير معقول كما عرفت هذا على ما حمله عليه الشارح كلام المصنف وتلقاه المحشون
بالقبول ويمكن ان يقال مراد المصنف ان نحو من والى مشروط فى دلالتها اى انه موقوف فى
دلالتها على ذكر متعلقها لكونها موضوعة لمعنى لا يمكن ان يتعقل بدون ذكر المتعلق بخلاف
نحو ذو وفوق وتحت فانها ليست موقوفة فى الدلالة على ذلك لان معانيها معان مستقلة
بل انما يجب ذكر المتعلق فيها ليحصل ما هو الغرض من وضعها وهو التوصل به الى الوصف
باسماء الاجناس فى نحو زيد ذو مال وهكذا وعلى هذا يرجع الى ما ذكره الشارح ويندفع عنه
التحكم والتحمل فتامل   واعلم انه اذا اشترط ما لا يخفى ما فيه من التكلف على انه على
هذا لم يكن الحرف وحده موضوعا بل الموضوع هو مع متعلقه مع انهم جعلوا الحرف من اقسام
الكلمة المعتبرة فيها الوضع فافهم   مع استلزامه محذورين احدهما انه لو كان معنى ليس
مثلا ان شيئا ما ليس لوجب ان يكون صادقا ان كان فى العالم شئ ليس فى وقت ما وكاذبا
ان سلب المشى عن جميع الاشياء ومن البين انه ليس كذلك وثانيهما انه لو كان كذلك لصح لان يحمل
على زيد لظهور انه لا يصح ان يقال ان زيدا شئ ما ليس لان هذا التركيب ليس تقييديا حتى يكون
فى قوة المفرد ويصلح للجزئية بل خبريا يمكن ان يدخل عليه ان فيحتمل فيمتنع الحمل والتفصيل فى
حواشى المطالع   فقول الشارح والفعل كذا ابتداء وانتهى اه يمكن ان يقال مراد الشارح
ان الفعل باعتبار المعنى التضمنى وهو الحدث غير مشروط فيه ذلك وان كان باعتبار المعنى المطابقى
مشروطا بذلك فاندفع نظر المحشى فتامل   متمسكا بانه عرف الفعل بما دل على معنى فى نفسه
اى حاصله انه عرف الفعل بما دل على معنى فى نفسه اى معنى مستقل فيفهم منه ان النسبة ليست
داخلة فيه اذ لو كانت داخلة فيه لم يكن معناه معنى مستقلا وعلى هذا اندفع ما

اورد

اورد المحشى من ان التمسك بالتعريف فاسد اذ لا يلزم ان يكون ذلك وذلك لانه ليس مراده
انه لم يذكر المصنف فى تعريفه انه يدل على النسبة حتى يرد عليه انه لا يجب ان يذكر فى التعريف
جميع الذاتيات بل مراده ما ذكرنا من ان ما ذكره فى التعريف لا يصدق على الفعل لو اعتبر فى
مفهومه النسبة هذا فالاولى ان يجاب عن التمسك بان معنى المذكور فى تعاريف اقسام الكلمة هو التضمنى
فيصح ان يقال ان الفعل ما دل على معنى مستقل باعتبار المعنى التضمنى وهو الحدث فتامل فيه
ثم ههنا كلام وهو انه لو اعتبر المعنى التضمنى لكان الحرف ايضا دالا على معنى فى نفسه لان من مثلا يدل على الابتداء
الخاص والابتداء المطلق الذى هو جزؤه معنى مستقل فلا يصح ما ذكره من ان الحرف ما يدل على معنى فى
نفسه بل فى غيره واعتبار المعنى المطابقى فى الحرف والتضمنى فى الفعل مما لا حاجة به ويمكن دفعه
بانه لو سلم ان الابتداء المطلق جزء للابتداء الخاص فنقول انه جزء لا يلتفت اليه مع انه غير
نافع لانه لو انصرف كل من التعريفين على معرفه لكنه يصدق على الآخر ايضا اذ يصدق على الفعل
انه يدل على معنى مطابقى غير تام وعلى الحرف انه يدل على معنى تضمنى تام فانتقض التعريفان معا الا
ان يقيد الفعل باقتران الزمان كما هو المشهور فح لا يرد الانتقاض بتعريف الحرف على الفعل اذ لم يقيد
بعدم اقتران الزمان واما تعريف الفعل فصحيح وكذا لو كان المراد بالمعنى فى الاقسام الثلثة هو المعنى
الاعم من المطابقى والتضمنى لا بان يكون المراد مجموعهما بل واحد منهما يرد ايضا انه يصدق كل من تعريف
الفعل والحرف على الآخر الا ان ما اشرنا اليه بان ما ذكر يندفع وايضا ليس التكلف فيه كالتكلف
حمله فى تعريف الفعل على خصوص التضمنى وفى الحرف على خصوص المطابقى كما لا يخفى ويمكن دفعه بانه
لو سلم ان الابتداء المطلق جزء للابتداء الخاص فنقول انه جزء لا يلتفت اليه حين ملاحظة معنى
من ولا يتصوره على حدة فلذلك لم يعتبروه بخلاف الحدث فانه جزء من معنى الفعل ويلتفت اليه
ويتصوره على حدة حين تصور معنى الفعل فلذا اعتبروه وح فالمراد بالمعنى هو الاعم من المطابقى و
التضمنى ولا اشكال فتدبر واما ما قيل فى الجواب ان يقال ان الابتداء المطلق مثلا وان كان
جزءا للابتداء الخاص الذى هو مدلول كلمة من وهو معنى مستقل لكنه من حيث يفهم منه غير مستقل كما
ان الابتداء الخاص ايضا فى نفسه معنى مستقل لكنه من حيث يفهم من من غير مستقل والحاصل ان معنى
الحرف حيث يفهم منه بلا حاظ على وجه غير مستقل بكونه آلة لملاحظة غيره فكل جزء من معناه ايضا
كذلك وح نقول ان المراد بالمعنى هو الاعم وفى الفعل تحقق المعنى التضمنى المستقل ... بحقق

بل كل ما يفهم منه يكون على وجه يكون آلة لملاحظة وغير مستقل بالمفهومية وهذا كما بالرجوع الى الوجدان
والملاحظة التامة فرجع التقسيم الى ان الكلمة ان كان له معنى مستقل سواء كان مطابقيا او
او تضمنيا فان لم يقترن بالزمان فهو الاسم وان اقترن به فهو الفعل وان لم يكن له معنى مستقل
اصلا بل معنى في غيره فهو الحرف وعلى هذا الاشكال وبنظر ما قررنا يندفع اشكال آخر يرد على انه
لو اريد بالمعنى المستقل الذي زعموا انه يدل عليه الفعل هو المعنى المطابقي له فهو غير مستقل وان
اريد المعنى التضمني وهو الحدث فهو معنى مستقل يصلح لان يحكم عليه وبه معا فاي وجه لما اشتهر بينهم
ان الفعل يصلح لان يحكم به فقط لانه باعتبار المعنى المطابقي غير مستقل اصلا وباعتبار المعنى
التضمني مستقل يصلح لان يحكم عليه وبه معا ووجه الدفع ان الحدث وان كان في نفسه معنى
مستقلا يصلح لان يحكم عليه ايضا لكنه من حيث يفهم من الفعل لا يصلح الا لان يحكم به فقط فانا اذا
راجعنا وجداننا نجد انا نفهم الحدث من الفعل الا على وجه يكون محكوما به ولا يصلح من تلك
الحيثية لان يحكم عليه اصلا نعم اذا لاحظناه بنفسه يصلح للامرين معا وهو بهذا الاعتبار مدلول
المصدر الذي هو اسم كما ان معنى الحرف كالابتداء الخاص مثلا من حيث انه يفهم منه يكون
غير مستقل واذا لاحظناه بنفسه مستقل يمكننا ان نحكم عليه وبه معا وهو بهذا الاعتبار مدلول
الاسم فافهم نعم يرد على الوجهين ان الاولى في التعريفات ان يحمل المعنى على المعنى المطابقي
لا ما يشمل التضمني ايضا فلو كانت النسبة داخلة في مفهوم الفعل لكان ينبغي ان يعرف الفعل
والحرف معا بانهما يدلان على معنى في غيره ويقيد الفعل باقتران الزمان لاخراج الحرف لكن
الامر فيه سهل كما لا يخفى ثم ان بعض المحققين قد عد هذا القول يعني ان النسبة غير داخلة في مفهوم
الفعل تحقيقا حقيقا بالبلوغ التام وزعم انه مما رزقه الله تعالى بالالهام فقال ان الفعل موضوع
للحدث مقيدا بالزمان والنسبة انما جاءت من الهيئة التركيبية كما في الجمل الاسمية وتمسك بانه لا
يناسب جعل هيئة زيد قائم للنسبة وجعل هيئة ضرب زيد لغوا وبانه يفهم النسبة من ضرب
زيد تفصيلا وقد اتفقوا على ان دلالة المفرد لا يكون تفصيلية وانت بعد الرجوع الى الوجدان
خبير بان هذا القول بعيد جدا بل الظاهر انا نعلم النسبة من نفس الفعل وبهذا ايضا الفرق بين الجملة
الاسمية والفعلية وانه في الاولى تفهم النسبة من الهيئة دون احد الطرفين وفي الثانية نفهمها
اما ما ذكره من انه يفهم النسبة من ضرب زيد تفصيلا فنقول انا نجد تفرقة

بين

بين ضرب زيد واضرب مع انه يفهم النسبة منه البتة فان كان اجمالا كان ههنا ايضا اجمالا
وان كان ههنا تفصيلا كان ههنا ايضا تفصيلا فما يجاب به هناك يجاب به ههنا والقول بانه
يفهم النسبة هناك من مجموع كلمة اضرب والضمير المستتر الذي كان فيه وح يكون جملة بعيد جدا
اذ لا شك انا لا نلتفت عند سماع لفظ اضرب الى ضمير مستتر اصلا وانما يفهم النسبة من
نفس اضرب وانما دعاهم الى اعتبار المستتر تصحيح قواعدهم من ان كل فعل يحتاج الى الفاعل
مثلا بقدر الامكان والا فظاهر انا لا نتصور بعد اضرب شيئا آخر ولا نلتفت اليه اصلا على
انه يمكن ان يقال اتفاقهم على ان المفرد لا يدل دلالة تفصيلية كان المراد منه ان المفرد بنفسه
من دون ضم كلمة اخرى اليه لا يدل دلالة تفصيلية وههنا ايضا كذلك لان لفظ ضرب بدون زيد
لا يدل دلالة تفصيلية فتامل فان قيل اذا ذكر ابتداء بلا ذكر الفاعل كما قال بعض المحققين
بعد ايراد هذا الاشكال ان هذا مما يحير فيه العقل قرنا بعد قرن وقد بذلنا فيه جهدا المطلق من الله
وعون منه في شرح الرسالة الوضعية الا انه لم يبلغ الكلام فيه مرتبة كمال الصفو لان الامور
مرهونة باوقاتها ولما ظهر ينبوع المياه الصافية في هذا المقام صرفناها لذي الاكباد العطشى
وان كان من طعن الى ... لعدم سعة ساحة هذا الكتاب لبسطه ... فنقول بالله التوفيق لا خفاء
في ان اللفظ لا يدل على المعنى الا بتذكر الوضع وفهم المعنى من اللفظ ودلالته عليه ثمرة تذكر
الوضع فاذا سمع العالم بالوضع لفظ زيد مثلا تذكر الوضع لمعناه فقد حضر معناه عنده في ضمن
تذكر الوضع اذ لا يمكن استحضار الوضع بدون حضور طرفيه فليس العلم بالمعنى عند سماع اللفظ في ضمن
تذكر الوضع دلالة لان المفروض ان تلك الدلالة متاخرة عنه بل لا بد للدلالة من امر آخر
يتسبب من اللفظ وهو التفات النفس اليه من حيث انه مراد اللفظ لا لانه اللفظ والذي
دعاه الى التلفظ به فنقول اذا سمع العالم بوضع ضرب على الوجه العام لفظه تذكر وضعه بهذا الوجه
وحضر عنده مفهوم الحدث والزمان في ضمن تذكر الوضع وليس هو من دلالة اللفظ ولا يتوجه من لفظ
ضرب الى المعنى من حيث هو مراد ما لم يعلم خصوص المعنى الموضوع له بالتعيين التفت اليه من حيث
انه مراد فثبت ان الحدث والزمان في ضمن هذا الالتفات هو الدلالة التضمنية ولا شك انه
لم يتحقق من سماع ضرب بدون فهم معناه المطابقي ومن هذا تبين سر ما اشتهر من رئيس العقلاء
الشيخ ابي علي بن سينا ان الارادة شرط الدلالة وعلم انه كلام بليغ غاية ...

هو الفاضل مولانا عصام الدين الاسفرايني في حواشي شرح الكافية منه

من دقوعه من شئ كما زعم كل من بلغنا اليه الآن فان الدلالة التفات من اللفظ الى المعنى من حيث انه مراد فلولا العلم بالارادة لمعنى من اللفظ لم يتوجه السامع من اللفظ الى معنى فلم يتحقق دلالة لا على المراد ولا على الجزء منه ولا على اللازم ومن هذا تبين ان دلالة المشترك يتوقف على القرينة وليس ما سمي تحقيقا من ان الارادة متوقفة دون الدلالة تحقيقا بان يسمع باذنه ويطلق فكره عميقا فحق ان ينبهك على ان القرينة ليس شرطا لدلالة المشترك بخصوصها بل المفرد ايضا يحتاج الى القرينة احتياج المشترك اذا صار جزء اللفظ آخر فكل من لفظ عبد ولفظ الله في عبد الله يحتاج في دلالته على المعنى الى قرينة صارفة للفظ عبد الله من ارادة معناه العلمي انتهى ولا يذهب عليك ان المراد مما ذكره من ان فهم المعنى من اللفظ انما هو بعد تذكر وضعه له انه يجب ان يعلم اولا ان اللفظ وضع لهذا المعنى حتى اذا سمع اللفظ انتقل منه الى المعنى واما اذا لم يعلم ذلك اصلا فلا يفهم المعنى من اللفظ وليس المراد انه كلما اطلق اللفظ يجب ان يتذكر اولا وضع اللفظ لهذا المعنى ويلتفت اليه ثم يدل اللفظ عليه كيف ونعلم بالضرورة الوجدانية انه كثيرا ما نسمع لفظا ولا نلتفت الا انه موضوع لهذا المعنى اصلا بل نفهم المعنى منه بمجرد انا علمنا سابقا انه موضوع له ولم نتذكره فعلم من هذا ان فهم الحدث من ضرب ليس باعتبار انه يتذكر وضعه له بل باعتبار انه يفهم من لفظه ثم انكم ان اردتم بالدلالة هو فهم المعنى من اللفظ فالاشكال باق بحاله ولم يندفع بما ذكر كما ذكرنا وان قلتم ان الدلالة هي فهم المعنى من اللفظ من حيث انه مراد فهذا تسليم منكم في هذا لانه اصطلاح خاص ولكل احد ان يصطلح على ما شاء بل الكلام في انه لا شك في انه اذا قيل ضرب فقد يفهم منه الحدث مع انه مراد ايضا ولا فرق في فهمه قبل ذكر الفاعل وبعده وانكار هذا مكابرة الوجدان فبقي الاشكال وهو لزوم تحقق التضمن بدون المطابقة بحاله ولم يندفع بالتحقيق المذكور ثم ما نقل من الشيخ الرئيس فان كان مراده ان الارادة شرط الدلالة بالمعنى المشهور فمما يتعجب منه من مثله وان اصطلح على ان الدلالة هي فهم المعنى اذا كان مراد المتكلم كما هو الظاهر او فهم المعنى من حيث انه مراد المتكلم كما ذكره هذا الفاضل فلا مشاحة معه لكن الكلام في انه لا يجدي نفعا فيما هو غرض الفاضل المذكور ثم ما ذكره من احتياج دلالة المشترك الى القرينة الى آخر كلامه مسلم ... الاصطلاح للدلالة واما على الاصطلاح المشهور فلا كما هو المشهور ثم انه اذا كان ضرب مثلا

موضوعا لمجموع الحدث والزمان والنسبة ولا يمكن تعقل هذا المعنى بدون ذكر الفاعل فلا يمكن ان يتذكر وضعه لهذا المعنى ايضا قبل ذكر الفاعل فلا يصح ما ذكره من ان العلم بالحدث قبل فهم المعنى المطابقي باعتبار تذكر وضع اللفظ له لا باعتبار دلالة اللفظ عليه الا ان يقال انه قبل ذكر الفاعل لا يمكن تعقل النسبة فلا يمكن تذكر الوضع لها واما الحدث فيمكن تعقله قبل ذكر الفاعل فيتذكر وضع اللفظ له ويتوقف تذكر وضعه للجزء الآخر على ذكر الفاعل ولا محذور في ذلك فتأمل والتحقيق عندي في دفع هذا الاشكال ان يقال ان المعنى المطابقي للفظ الفعل يمكن ان يلاحظ تارة بعنوان الاجمال بان يتعقل الحدث والزمان والنسبة الى فاعل معين عند المتكلم وتارة بعنوان التفصيل بان يتعقل الحدث والزمان والنسبة الى خصوص الفاعل لان يتصور السامع خصوص الفاعل وصار معينا عنده وان دلالة اللفظ على المعنى بكلا الوجهين دلالة المطابقة اذا عرفت هذا نقول ان ما ذكرتم من ان الفعل لا يدل على المعنى المطابقي بدون ذكر الفاعل المراد منه هو الدلالة على النحو التفصيلي واما على النحو الاجمالي فيدل قطعا فح نقول ان فهم الحدث والزمان من الفعل عند عدم ذكر الفاعل لاجل انه فهم المعنى المطابقي اجمالا وفهم في ضمنه ذلك المعنى التضمني والحاصل انما هو فهم التضمني بدون فهم المطابقة لا اجمالا ولا تفصيلا والحاصل ان المسلم ان الفعل لا يدل على معناه المطابقي دلالة تفصيلية لكنه يدل عليه دلالة اجمالية قطعا والمعنى التضمني انما يفهم في ضمن فهم المطابقي بهذا النحو الاجمالي ولا محذور فيه انما المحذور في تحقق التضمن بدون تحقق المطابقة اصلا ولم يلزم ذلك وقس عليه الحال في الحرف ودلالته على الابتداء المطلق مثلا فانه انما دل عليه في ضمن دلالته على الابتداء الخاص اجمالا وان كان لا يدل عليه تفصيلا ولا ضير فيه انما الضير دلالته عليه بدون دلالته على الخاص لا اجمالا ولا تفصيلا ولم يلزم ذلك هذا ولا اظنك في مرية من هذا بعد التأمل والرجوع الى الوجدان فتأمل ... الدلالة كون اللفظ اه حاصله انا لا نفسر الدلالة بفهم المعنى من اللفظ حتى يرد الاشكال بل نفسرها بكون اللفظ متى اطلق اي اطلاقا صحيحا فهم المعنى منه ولا شك ان هذا المعنى ثابت للفظ دائما ولا يمكن تحقق التضمني بدون المطابقة لان اطلاق الفعل بدون الفاعل غير صحيح انما اللازم ههنا هو فهم الجزء بدون فهم الكل وذلك ليس دلالة اصلا لا تضمنية ولا غيرها بل الدلالة التضمنية كون اللفظ بحيث متى اطلق اطلاقا صحيحا ... المعنى

وهو لا يتحقق بدون المطابقة على ما ذكرنا هذا وانت بعد ما حققت لك يمكنك دفع الاشكال
على تقدير حمل الدلالة على الفعلية ايضا كما هو الظ فتدبر فان قلت لا شك في تحقق
ح فيجاب عنه بعدم تسليم حصر الدلالة الوضعية في الثلثة المذكورة فتامل فيه
قلت دلالة الفعل على معنى الحدث ح لا يخفى عليه انه لم يذكر فيما سبق الا ان دلالته من على
الابتداء المطلق لاجل ان الابتداء الخاص مفهوم منه عند التركيب وضعا فيسبق الذهن
منها على الابتداء المطلق لعدم قرينة التخصيص عند الافراد وظ انه لا يعلم من هذا انه من اى
قسم هو فالايراد باق بحاله ولكان مقصوده ما فصله في حواشيه على حواشي التجريد حيث
قال ان فهم المشى والزمان من لفظ يمشى على سبيل العادة اذ يفهم منه عادة هذه الثلثة عند ذكر
الفاعل فعند عدم ذكره يفهم ما يمكن ان يفهم عادة ومن هذا القبيل تسمية البهائم باسماء
وتنبيهها به اذ لا علم لها بالوضع وذلك بان يتلفظ بصوت ويتلطف بها عنده فاذا حصل
ذلك مكررا حصل عادة فاذا صوت بهذا الصوت توجهت الى مقارنه دائما وتوقفت لها
فيقال انها علمت اسمها وكان اجابها لذلك وليس كذلك ومن هذا القبيل تنفرها من صوت
الحبث لانها حصلت مثالمة وايام مقارنته مجامعة فصارت عادة لها انتهى وحاصله ان هذه
الدلالة دلالة عقلية لانه كلما اطلق اللفظ فهم منه الاجزاء الثلثة بحسب الوضع لوجود ذكر الفاعل
فصار ذلك عادة فاذا لم يذكر الفاعل ايضا يفهم بحسب العادة المذكورة ما يمكن ان يفهم وهو الحدث
والزمان وليس ذلك بحسب الوضع بل بمحض العادة فهي عقلية واعترض عليه والدي سلمه الله
تعالى في تعليقه ح عليها بانه لا شك ان العالم بالوضع اذا سمع لفظ يمشى بدون الفاعل ابتداء
فانما ينتقل الى المشى والزمان البتة فالقول بانه على سبيل العادة غير صواب بل الصواب
انه بسبب الوضع فتامل ويمكن ان يق دلالة ضرب على الضرب ح انت بعد الرجوع
الى الوجدان حاكم بانه ليس الحال على ذلك المنوال فافهم وقد قيل في التفصي عن الاشكال
المذكور ان التضمن يستلزم المطابقة ولو تقديرا فههنا وان تحقق التضمن ولم يتحقق المطابقة
بالفعل لكنه يتحقق على تقدير ذكر الفاعل فتامل قلت هذا اللفظ يصلح للاولى ان
يق ان العوام يظنون ان الشم موضوع لهذا المعنى فلذلك يفهمون منه لظن الوضع لكن
العوام يعلمون ان الشم مثلا غلط واصله شئ آخر لكن لا يعرفه ومع ذلك
ينتقل

ح زة الى ان هذا الايرد في الايراد
من التقدم لان النظر منكم مهمهم
الحصر فتدبر ... ... منه ...

ينتقل من الشم الى معنى الشمع وكان وجهه ح انه يتصور لفظ الشمع ح بوجه ما وينتقل منه الى
معناه وتصور اللفظ بوجه ما خاص كاف في الانتقال الى معناه فافهم اراد به
انه علم حاله من حيث المعنى ح كانه ايراد على ظاهر شرح الشرح حيث يفهم منه ان المراد انه
علم حال خصوص لفظ ضارب ومضروب بسبب ملاحظة لفظ عام شامل لجميع تلك الخصوصيات
من غير التعرض لها على ما هو الحال في الوضع النوعي وذلك لان مقصود الش بيان كون الوضع
عاما في المشتقات لان الوضع فيها فيجب ان يحمل على ان المراد انه علم حال ضارب ومضروب
وانها موضوعة لكل من قام به الضرب او وقع عليه من غير التعرض لخصوصيات تلك الافراد
هذا وانت بعد التامل والرجوع الى شرح الشرح خبير بانه لا وقع لهذا الايراد اذ لا باس بان
يكون اشارة الى الكل منهما فتامل وغير ملايم لظاهر الشرح ايضا لانه ذكر في بيان الفرق بين
رجل وهذا مثلا ان رجلا موضوع لمعنى عام وهذا وضع باعتبار المعنى العام للخصوصيات
فالفرق بينهما باعتبار الخصوص والعموم في الوضع فكان ينبغي ان يق فان الوضع فيه خاص
لانه موضوع لشئ واحد وهذه وضعت وضعا عاما لانها موضوعة باعتبار المعنى العام
لاشياء متعددة فتدبر لا من حيث خصوصية ذاته لا يبعد ان يق انه موضوع للخصوصيات
باعتبار انها افراد للمفرد المشار اليه المذكر فلا يرد انا لا نفهم ح يعني لا نفهم ان عنوان
الوضع قد يكون غير الموضوع له كما في لفظ هذا مثلا فلا يرد انا لا نفهم من لفظ هذا كل مشار اليه
مفرد مذكر لان هذا عنوان الوضع وليس موضوعا له فلا يجب فهمه انما اللازم هو فهم الموضوع
له وهو خصوص كل فرد وانه مفهوم من لفظ هذا فتامل فان قلت اذا وضع هذا ح على ما
قلت آنفا لا يرد هذا الايراد كما لا يخفى فان قلت معنى هذا مثلا سواء قلت انه ليس موضوعا
للخصوصيات بخصوصها بل لانها افراد المشار اليه كما قال المحشي او انه موضوع للخصوصيات بخصوصها
ايضا كما قلت لا شك انه لا يفهم من لفظه بدون ضم ضميمة فيكون غير مستقل ولا يكون هذا دالا
عليه في نفسه فكيف يكون هذا اسما قلت اولا ان المراد بدلالة اللفظ في نفسه ان لا
يحتاج الى ضم لفظ آخر اليه فهذا لا يحتاج الى لفظ آخر بل يمكن ان يفهم منه معناه بضم القرائن
الى اللفظ كالاشارة لكن هذا كانه لا يجري في الموصولات وثانيا ان التحقيق ان الفرق بين
الاسم والحرف ان معنى الاسم مستقل بمعنى انه يمكن ان يحكم عليه وبه واذ كان ...

محتاجا الى ضم لفظ آخر بخلاف معنى الحرف فانه لبعد فهمه من اللفظ بضم ضميمة لا يمكن
ان يحكم عليه وبه فتدبر   ولا ينافى ذلك ان لنا فيه نظر لان صيرورة الكلى المذكور
جزئيا بالاعتبار الذى ذكره لا يكفى فى دفع الاشكال لانه قد اعترف بان معناه لا بد ان
يكون محسوسا والزم الجزئيه باعتباره والكلى المذكور ليس محسوسا فكيف يستعمل فيه اسم الاشارة
فالصواب ان يقال استعمال هذا فى مثله مجاز ولا محذور فيه اصلا كما لا يخفى   واما الضمير
الغايب ففيه نظر اذ ان الضمير لا يرجع الى اللفظ ولا يستعمل فيه وما يقال فى
المشهور ان الضمير راجع الى اللفظ فتوسع ثم لا يخفى ان الضمير لا يلزم ان يكون معناه
جزئيا بل يلزم ان يكون فردا من الغايب المذكور مثلا اذ كون الوضع عاما والموضوع له
خاصا لا يقتضى ازيد من ذلك الا ان يقال ان هذا وان لم يقتض ازيد من ذلك لكن حكمهم بانه
من المعارف يقتضى ان يكون معناه اذ الكلى لا تعيين فيه ويجاب بان الكلى باعتبار
انه مذكور سابقا يكون معنى الضمير وهو بهذا الاعتبار له نوع تعيين فافهم   وما يقال فى
المشهور ان الجملة لا يخفى انه لا حاجة الى القول بالتوسع فى ذلك لتصحيح ما ذكره لان ما
ذكره هو ان امرا واحدا لا يجوز ان يكون محكوما عليه وبه فى النسبة التامة التفصيلية وههنا
لا يلزم ذلك لان احد جزئى الجملة وقع محكوما عليه والجزء الآخر محكوما به ومجموع الجزئين وقع
محكوما به ولا محذور فى ذلك انما المحذور فى ان يقع شئ واحد محكوما عليه وبه معا ولم يلزم
ذلك ولو قيل انه كما لا يجوز ذلك كذلك لا يجوز ان يكون الكلام المشتمل على النسبة التفصيلية
وقع محكوما به ايضا بحكم الوجدان بل يجب ان يؤخذ مضمون الجملة اجمالا ويحكم به مثلا
يقال فى قولنا زيد ابوه قايم انه لا يجوز حمل ابوه قايم عليه مع ملاحظة النسبة فيه تفصيلا
بل يجب ان يقال انه منزلة قولنا قايم الاب وهو المحكوم به حقيقة فعلى التقدير تسليم كلام
آخر ولا دخل له فيما نحن فيه فتامل   وهم قد لا يكتفون بها فى تادية المعانى بالالفاظ
كما فى قولنا الكل زيد الخبز كذا فى حاشية السيد الشريف وكان مراده انهم لا يقولون الكل
زيد الخبز بدون اعراب زيد ورفعه مع انه لا يحتاج الى الاعراب لان العقل يحكم مفردة
ان الآكل هو زيد لا الخبز فتادى المعانى بمجرد تلك الالفاظ مع ضميمة العقل بل يظهرون
ان زيدا السيد على انه فاعل الاكل فعلم انهم قد لا يكتفون بدلالة العقل

زيادة م
بل يذكرون اللفظ ايضا ولعل ذلك التوضيح وان كره فافهم   نعم لو تم الكلام فوقف
دليلنا فيه انا نحن فيه ليس من قبيل المعارضات المتعارفة اذ الاستدلال بالاصالة
الحقيقة انما يتم اذا لم يكن دليل على المجازية وعند قيام الدليل على المجازية يبطل ذلك الاستدلال
بالكلية لان الاصل الحقيقة ما لم يقم دليل على خلافها فليس اذا تم دليلهم لتوقف هذه
الادلة للتعارض ووجب الترجيح بل يبطل هذه الادلة فتدبر   اقول وايضا
فى العطف وهذا هو المراد مما نقله الابهرى حيث قال وقيل تحسينا لمجرد تحسين النظم فلا
تغفل   الا انه لا يلزم من موافقة الحكم انه ليس مراده ان اداة التشبيه ملحوظة مقدرة
فى نظم الكلام حتى يقال انه بعيد جدا بل مراده ان ذكر ذلك على سبيل التمثيل والتشبيه
والمقصود ههنا انما هو الجزء الآخر وهو انه لا يلزم من عدم دلالة عليه عدم الدليل لكنه
ذكر ما هو نظير له وشبيه به وهو انه لا يلزم من موافقة الحكم لدليل كونه منه لزيادة التقرير
والتثبيت فثبت   ولو اريد انه لا يلزم من موافقة الحكم له وللوجه آخر فنقول انا لا
نم ان الترتيب مستفاد منه اذ لا يلزم من موافقة الحكم للدليل كونه منه فكيف والحال ههنا انه
ليس بدليل فتامل   اقول للكلام وجه آخر لا يخفى انه ايضا بعيد جدا   ولما
كان الابتداء المطلق ليس بصالح فيه منع اذ هم قد يعتبرون الابتداء فى الذكر ويعللون
على وفقه وذلك معلوم لمن تتبع كتب الفقه والحديث وعدم اعتباره فى بعض المواضع لدليل
خارج لا يقدح فيه اذ قد لا يعتبر دلالة العطف ايضا على الترتيب اذ تحقق دليل من خارج
الغاها فتامل   وايضا فيه دعوى مع دليلها وحاصله انه اذا قيل من عصى الله تعالى فقد غوى
فدليله ظاهر لا يحتاج الى البيان لظهور ان عصيان الله تعالى غواية وكذا الحال فى عصيان الرسول
بخلاف ما اذا قيل ومن عصاهما فقد غوى لان دليله ليس بظاهر حتى يعلم ان مرجع الضمير هو الله تعالى
ورسوله عليه السلام هذا لا يخفى ما فيه من التعسف   بحيث يتضمن الوجه الثاني وهو الوجه الاول
الذى ذكره الشارح ووصفه بالثانويه باعتبار انه ثان بالنسبة الى الوجه الذى ذكره الشارح وهو
الشارح وبيانه عليه ان معصيتهما له نعم ما قيل انه فى المقام الذى نقل منع النبى صلى الله عليه وسلم عن ذكره عم
مع الله تعالى فى ضمير واحد واعترف بانه فى القرآن يبوت لتعظيم الله تعالى ورسوله كيف
ينبغى مخالفته صلى الله عليه وسلم وترك تعظيم الله تعالى وتعظيمه فى مثل هذه المواضع من هذا الكلام فتدبر

واما ما قيل انه اذا قيل الكل زيد بغير
نصب زيد يعلم ان الكل الخبز فتعين الخبز لا حاجة
اليه بل يذكرونه لعدم الشيء بمبدائه
العقل فلا يستدل العقل بحيث اذا لا
شيء ما الا الخبز الدال بغرض ان الكل
اخذ الشيء آخر فيه تخلف فتدبر
منه دام ظله

فى الحاشية المتناول لقولنا انت طالق اى الثلاثا انها متعلقة بقوله مثل ثم فى الحكم اوبقوله
انما هو بيان الحكم الشرعى اوبقوله فيكون الواو مثل ثم فى الحكم يعنى ان المراد ان الواو
مثل ثم فى الحكم وهو الوقوع ثلثا انت ولقولنا انت طالق ثلثا اى اذا قيل للمدخول
بها انت طالق طالق طالق يحصل به الطلاق ثلثا فعلم ان ليس بناء هذا على ان الواو
يدل على الترتيب مثل ثم اذ هذا الحكم يستفاد فيما لم يكن فيه حرف دال على الترتيب اصلا
كما فى الصورة المذكورة فتدبر   الشرح ولا يبنى فى التاكيد تسوية لا وجه لايراد هذا الكلام
فى هذا الكتاب المراعى فيه غاية الايجاز فافهم   اويراد بالتناقض مطلق التقابل
فيه انه على هذا الوجه تخصيص التناقض بالحيض والطهر والتضاد بالاسود والابيض
بل هما ايضا نقيضان بناء على هذا الاحتمال الا ان يق المراد اويراد بالتناقض مطلق
التقابل اعم من ان يكون قضية ومفردا لكن يعتبر كون احدهما وجوديا والاخر عدميا وعلى
هذا فالسواد والبياض ليسا نقيضين بهذا المعنى والحاصل ان مراده انه يمكن ان يراد با
لنقيضين مطلق الوجودى والعدمى وح تناقضهما اما باعتبار ثبوتهما وسلبهما عن المحل
القابل حتى يرجع الى القضية فلا يراد ان التناقض ليس بين التصورات اوباعتباران
يراد بالتناقض مطلق التقابل بين الشئ الوجودى والعدمى سواء كانا نقيضين ام لا فتدبر
والمنع المذكور مندفع بانه مكابرة لانه بعيد جدا ان يكون شئ واحد مناسبا بالذات
للنقيضين او الضدين نعم لو كان بوجوه واعتبارات لجاز ذلك وليس النزاع فيه فتدبر
والمنع المذكور واما ثانيا فلان هذا التوجيه اى هذا الايراد على شارح الشرح اذ هو يعترض
انه لو وضع اللفظ الدال على شئ لمجرد نقيضه او ضده لما كان له فى ذلك الاصطلاح دلالة
على ذلك الشئ فيلزم التخلف وظاهر ان ذلك كك وان يق الشعور بالمناسبة نعم الشعور بالمناسبة
يوجب الدلالة العقلية لا الدلالة تجب بهذا الاصطلاح فلا يرد عليه الا ان الدلالة العقلية
يكفى فى المط وهو البحث الاول الا ان يق ان هذا على تقدير التنزل عن البحث الاول وحاصله
انه لو سلم انه يلزم من عدم الدلالة على ذلك الشئ بحسب هذا الاصطلاح عدم الدلالة عليه عقلا
ايضا نقول ان هذا يتم لو ادعوا ان مجرد المناسبة الى آخر ما ذكره . واما ورود هذا الايراد
فحق ان يق لا يخفى عن تامل والظاهر انه لا يتوجه عليه لانه اذا وضع اللفظ

يكن للمعفوا منه الم اصلى ... بالحال من

لنقيض

فانه منع الدولة منع ... ان الحكمة ... ان اليه ... لو ادعوا ان مجرد المناسبة ... ذلك الدليل عليهم ... من العلم بالمناسبة ... لعدم ...

لنقيض ما دل عليه بالذات ولضده واستعمل فيه بحيث هجر اطلاقه على المعنى الاول فح
لا يدل على المعنى الاول وان كانت المناسبة المذكورة باقية فى الخزانة نعم لو كانت المناسبة
ملحوظة بالفعل وجب العلم بذلك المعنى وليس ذلك من اجل دلالة المناسبة بل بسبب انه
لابد من تصوره حتى يعلم ان هذا اللفظ مناسب له الا ان يق انه يجب بقاء الشعور بالمناسبة
على وجه قريب بالفعل بحيث يلزم منه عند سماع اللفظ الانتقال الى المعنى على نحو ما يعتبر فى
بقاء العلم بالوضع اذ ليس المعتبر ملاحظة بالفعل ولا يكفى ايضا بقاؤه فى الخزانة اذ قد يسمع اللفظ
ولا نفهم معناه بسبب عدم تذكرنا لوضعه مع انا علمنا بقاء وضعه له ولم يزل ذلك
عن الخزانة اذ قد نتذكر وضعه له بعد ذلك بالمراجعة الى اللغات من غير تجشم كسب جديد وهو
الدليل على بقائه فى الخزانة على ما صرحوا به فعلم ان مجرد البقاء فى الخزانة لا يكفى بل لا بد من
بقائه على نحو خاص فهنا ايضا نقول انه لا يكفى بقاء الشعور بالمناسبة فى الخزانة بل لا بد من
بقائه على وجه خاص ولا يلزم ح تخلف الدلالة فتامل واعلم ان هذا التقرير والتحقيق الذى
اورده الشارح مبنى على ان يكون مذهب هذه الطائفة ان بين اللفظ والمعنى مناسبة
ذاتية توجب تلك الدلالة عليه وفهمه منه وليس هذا فى ظاهر كلامهم كيف ولو كان مرادهم ذلك
لزم ان يفهم كل احد معانى كل لفظ باى لغة كان لان فهم المعنى على هذا بسبب المناسبة وهى متحققة
بالنسبة الى جميع الاشخاص فيلزم ان يفهم العجمى لغة العرب وبالعكس وهكذا القول فى ساير
اللغات ولا يقول بذلك عاقل فالظاهر ان يق ان مرادهم ان بين اللفظ والمعنى مناسبة
ذاتية صار تلك المناسبة مرجحة لوضع الواضع ولا يجوز الوضع بدون تلك المناسبة
ولا يتحقق الدلالة بدون الوضع وح لا يرد عليهم سوى ما ذكروا فى المشهور من انه لو كان
كذلك لزم ان لا يجوز وضع لفظ للضدين او النقيضين اذ لا يجوز ان يكون شئ واحد مناسبا
بالذات لهما واما مبحث تخلف الدلالة واختلافها على ما ذكره الشارح فلا اتجاه له ح اصلا
وكذا لا يرد عليه ما اوردنا كما لا يخفى ولا يتوهم ان هذا هو التوجيه الذى ذكره الشارح بقوله
واعلم لانه لم يخص المناسبة بالذاتية بل حمل كلامهم على ان الواضع لاحظ مناسبة ما
بين اللفظ ومدلوله ووضعه له ولا يرد عليه ما اورد فى المشهور ايضا بخلاف ذلك فى
هذا التوجيه لان مرادهم على هذا ان بين اللفظ والمعنى مناسبة ذاتية ... الوضع

وأما كلام المصنف فيحتمل الحمل على ما ذكروا فى المشهور كما لا يخفى منه

بروته ولذلك يرد عليه ما ذكر من الايراد المشهور فتدبر ثم اعلم ان ما يفهم من ظ كلامهم من انه
يكفى فى رد مذهبهم التمسك بفرض وضع اللفظ للنقيضين ولا يجب التشبث بوضعه لهما بالفعل
ليس على ما ينبغى اذ على الوجه الذى عليه بناء تقرير الشارح فلانه لا يكفى فى الزام الاختلاف
ان يقال لو فرض وضعه للنقيضين حتى يلزم الاختلاف اذ لا يقولون على ما قيل ان للفظ مناسبة
مع كل معنى يفهم منه وان كان ذلك الفهم بعد ان وضع له حتى اذا فرض وضعه للنقيضين يلزم
ان يكون مناسبا بالذات لهما وانه اختلاف بالذات كيف وانا لا نجد بين اللفظ ومعنى
مناسبة حال ثم نفرضه له فيفهم منه فكيف يمكن ان يقال ان ذلك الفهم بسبب المناسبة الذاتية
بل ينبغى ان يكون مرادهم على هذا ان للفظ مناسبة ذاتية مع المعانى التى يفهم منه ولا يكون الفهم
بسبب وضعه له فى الحال وتلك المناسبة صارت سببا لفهمها منه وظ انه على هذا اذا فرضنا
ان اللفظ الموضوع لشئ وضعناه لنقيضه او ضده لا يلزم منه الاختلاف اذ المناسبة لا تحقق
الا بين اللفظ والمعنى الاول لا بينه وبين المعنى الآخر فليس مناسبة ذاتية اصلا بل الفهم
بسبب ان وضع له فعلى هذا ينبغى فى الزام الاختلاف التمسك بالالفاظ التى نعلم انه يدل
على النقيضين مع قطع النظر عن فرض وضعه له كالقرء مثلا ينفع فى الالزام ولا يكفى التمسك
بالفرض فافهم واما على ما ذكرنا فذلك لانهم لا يخلو اما ان يكون مرادهم انه يجب فى الوضع للمعنى
تحقق المناسبة الذاتية البتة سواء كان وضعه فى الحال او وضع له قبل فلا يصح ان يقال
فى رده لو فرض وضعه للنقيضين فيلزم ان يكون للشئ مناسبة مع النقيضين بل يلزم ان يكون
لكل لفظ مناسبة مع كل معنى اذ لنا ان نفرض وضعه لكل منها وانه قح اذ لهم ان يقولوا انا
لا نجوز وضع اللفظ للنقيضين او لكل معنى لعدم تحقق المناسبة معها او يكون مرادهم انه
يجب المناسبة الذاتية فى الالفاظ التى وضعت قبل وظ ان فرض الوضع لا يكفى فى الايراد
عليهم بل لا بد من التمسك بمثل القرء الذى وقع للنقيضين قبل فتامل ولا يخفى ان هذا لا
يشئ من الايرادات الثلث فى الحاشية ولهذا ذكر لفظ الفرض لو وضع اللفظ الدال على الشئ
لنقيضه او ضده مع انه تحقق فى لفظ القرء فعلم انه ليس نظيره الى تلك النكتة ويمكن الجواب بان المراد
وضع اللفظ الدال على معنى لنقيضه او ضده مع ترك استعماله فى الاول على ما ذكره المحشى فى القرء
فى الفرض اوبق ان اقام لفظ الفرض باعتبار الجزء الاخير وهو قوله او لهما

نقل

فتامل الشارح من ملاحظة الواضع مناسبة بين اللفظ ومدلوله وذلك كالفصم مثلا فانه
بالفاء الذى هو من الحروف المهموسة الرخوة وضع لكسر الشئ من غير ان يبين كسره وبالقاف
الذى هو من الحروف المجهورة الشديدة وضع لكسر الشئ بحيث ظهر كسره لمناسبة الاول
بالخفاء والضعف والثانى بالظهور والشدة هذا لكن ادعاء ملاحظة امثال هذه المناسبات
فى جميع الالفاظ لا يخلو عن بعد فتامل اقول على هذا لم يكن طريق الوحى اه وان اردت
جعله طريقا مستقلا تقول ان الوحى بارسال ملك او ملكة يستعملون تلك الالفاظ ويخاطبون
معهم بحيث يحصل لهم العلم بالوضع كما فى تعليم اللغات للاطفال على قياس ما اعتبره الش فى خلق
الاصوات فتامل الشارح والاصل عدم وضع سابق هذا جواب عن الوجه الثانى وقد ظهر
مما سبق عدم وقعه جدا كيف ويمكن ان يقال ان الاصل عدم كون الواجب تعالى واضعا فافهم
والظاهر من الشرح هو الاول حيث قال للقرينة الدالة عليها فانه يدل بظاهره اه تنقيح المقام
ان الله تعالى ذكر انه علم الاسماء لآدم ع ثم قال ثم عرضهم على الملائكة فقال انبئونى باسماء هؤلاء
ولا شك ان المتبادر من الاسماء ههنا هو الاسماء بالمعنى الحقيقى لا المسميات والا لكان اضافة
الاسماء الى هؤلاء اضافة العام الى الخاص مع المتبادر ههنا خلافها واذا كان المراد ههنا هو الاسماء
نقول ان الله تعالى بعد ما ذكر عجز الملائكة عن الانباء قال يا آدم انبئهم باسمائهم فلما انبأهم باسمائهم
الآية والظاهر من سوق الآية ان الانباء من آدم هو ما علم تعالى له واشار اليه بقوله وعلم آدم فاذا
كان آدم انبأ بالاسماء وجب ان يكون علم الاسماء فيكون المراد بالاسماء هو المعنى الحقيقى
وهو المطلوب وبما قررنا ظهر لك ان الادل فى هذا المقام هو عبارة المتن حيث قال فلما انبؤنى
باسماء هؤلاء يبين ان التعليم لها والتعبير للمسميات وتفصيله ما ذكرنا واما قول الش ولولا ان
التعليم للاسماء لما صح الالزام فمجمله متعلقة جدا وغاية توجيهه ما ذكره المحشى كما لا يخفى وقال شيخ
الشرح يعنى انه اذا اضيف الاسماء الى المسميات فدل على انه ليس المراد بها المسميات انفسها بل
الالفاظ الدالة عليها فلو كان التعليم للمسميات لما صح الالزام بطلب الانباء بالاسماء ثم انبائه
بنفسه بالاسماء انتهى وهذا ايضا بحسب الظاهر مستقيم لان تعليم المسميات لآدم لا ينافى
الزام الملائكة بان يطلب منهم الانباء بالاسماء كما لا يخفى وكذا انباء آدم بها لا ينافى ان يكون
ما علمه تعالى واشار اليه ههنا هو المسميات فينبغى ان يحمل على ما ذكره المحشى ونبانه

هذا بناء على توجيه ... عن الشيخ للاختلاف والما على توجيه المحشى فيرجع الى التمسك وينبغى ... التمسك بالفرض فتدبر

والما ذكر الفرض فى ... فوائد فيه فتدبر على ... فى التعريف والنظر ... [illegible]

[illegible] سؤال ... ذكر التعليم اولا ... الملائكة وعجزهم وسؤاله من آدم ... ان انبأ آدم ... بنفسه ... التعليم الذى ذكر اولا لكان ذكر التعليم ... لا بد ... نسخه

بهو ماعلم والانباء هو الاسماء فيكون التعليم ايضا بها ثم الظاهر ان الضمير في بطلبه وانبائه راجع
الى آدم عم ويفهم منه ان الزام الملائكة وقع من آدم عم وهو غير صحيح بل الزام الملائكة وقع من
الله تعالى من آدم فينبغى ان يق ان الضمير الاول لله تعالى والثانى لآدم ومراده انه لما صح
الالزام اى الزام الملائكة بطلبه اى بطلب الله تعالى منهم الانباء بالاسماء ثم انبائه اى انباء آدم
بنفسه بالاسماء او يق ان ضمير بطلبه ايضا راجع الى آدم لكن من قبيل اضافة المصدر الى
المفعول اى لما صح الزام الملائكة بطلب الانباء بالاسماء من آدم حيث قال يا آدم انبئهم باسمائهم
ثم انباء آدم بنفسه بالاسماء عطف على مايدل عليه قوله فلما انبأهم ويحتمل ان يكون المراد بالالزام
هو الالجاء والالزام اى لو كان التعليم للمسميات لما صح امر آدم بالانباء بالاسماء اذ الظ
ان ما امره به هو ما علمه بالتعليم المذكور وفي الوجهين تكلف والاظهر الاول وان كان فيه تفكيك
الضمير فتدبر ثم ان السيد الشريف بعد ماذكر ان المراد بالاسماء اخرا هو المعنى الحقيقي بناء على
المتبادر من الاضافة قال ولولا ان التعليم للاسماء لما صح الزام الملائكة بها مفردة ان الزامهم انما يكون
بما لا يعلمونه مما علمه آدم عم وايضا لولم يكن التعليم لها لم يكن انبائه بها لانه انما يكون بما علم اياه
انتهى وينبغى حمل الوجه الاول على ماذكره المحشى وقررنا من ان الظ ان الذى انبا آدم به والتعليم
الملائكة هو ما علمه تعالى ونقله بقوله وعلم آدم كما لايخفى واما الوجه الثانى الذى ذكره بقوله وايضا
فيرد عليه انا نم انه لولم يعلم الله تعالى بالاسماء لم يكن انبائه بها لكنه يجوز ان لا يكون قوله تعالى
وعلم آدم اشارة اليه بل الى تعليم آخر على انه يمكن منع ذلك ايضا اذ يجوز ان لا يعلمها الله تعالى بخصوص
الاسماء بل خلقه بحيث يكون عالما بها فالاولى الاقتصار على الوجه الاول كما فعله المحشى قال
لا يخفى ان حمل الآية على هذا المعنى خلاف الظ لانه على هذا لم يسنده الاختلاف الى الله تعالى
ابتداء بل بواسطة بخلاف الاول والظاهر الاسناد بغير واسطة كما في خلق السموات والارض كذا
يفهم من حاشية السيد قدس سره والظ ان مجرد ذلك لا يوجب الحكم بكون ذلك خلاف الظ جدا فتامل
اقول يمكن الجواب عن الحجة بانه يمكن ان يحمل عبارة المتن على هذا بان يق المراد انه اذا كان
آدم هو الذي علمها انه يلزم الدور اذ لم تم انه رسول بل نبي والنبى اعم ويمكن ان يجاب عن
الحجة ايضا بان الظ من سوق الآية انا ما ارسلنا رسولا من قوم الا بلسان قومه فادم عم خارج
عنه البعثة ويمكن ان يحمل عبارة المص على هذا ايضا بان يق المراد انه اذا كان

ادم

آدم هو الذي علمها انه يلزم الدور لانه ليس رسول قوم والمستفاد من الآية انه ما ارسل رسول
قوم الا بلسان قومه هذا ولعدم وقع في عبارة الشرح بدل قوله لا قوم رسول لا رسول قوم لاحتمل
ماذكر من الوجهين فتدبر اقول فيه بحث اذ ما ذكره في دفع الدور لا يمكن ان يجاب بمثل
ذلك عن جانب الشارح بان المراد لا قوم رسول من حيث هو قوم رسول وذلك لانه اذا علم قوم
رسول من حيث هو قوم رسول يلزم الدور لان تعليمهم على هذا يكون بعد كونهم قوم رسول وكونهم قوم
رسول يتوقف على ارسال الرسول اليهم وهو بعد تعليمهم اللغات هذا الكل ماذكره السيد الشريف
من النكتة في قوله لا قوم رسول لا رسول قوم لا يستقيم بعد اخذ هذه الحيثية ايضا لانه اذا علم رسول
قوم من حيث هو رسول قوم ايضا يلزم الدور لان تعليمه على هذا يكون بعد ارساله وارساله موقوف
على تعليم اللغات ويمكن ان يق ايضا انه اذا علم الله تعالى من سيصير رسولا الى قوم اللغات بالوحى
ثم يعلم هذا الرسول القوم فلا يخلو اما ان يعلمهم على انه من قبل نفسه فهو الشق الذي ذكره الشارح واما
ان يعلمهم على انه من قبل الله تعالى فهو بعينه نقل الارسال ويستلزم الدور فتامل لا يق فيما
ذكرت انه بناء على عدم نزول الوحى بغير الانبياء عليهم السلم وقد علم من تقريره انه
بناء على ما ذكره السيد الشريف واما على ماذكرنا فقد عرفت ان الوحى طريق مستقل فيمكن ان يكون
المص اخذه بهذا فلا يرد عليه فافهم ويمكن ان يق خلق العلم الضرورى بالمعانى اى المعانى الالفاظ
وانما قيد به لان العلم الضرورى بكل شئ في غير النبى ليس خلاف المعتاد بل بعض الاشياء كما فيما
نحن فيه خلاف المعتاد كما لا يخفى الشرح الجواب منع توقفه على الاصطلاح قولكم المفروض انه
يعرف بالاصطلاح قلنا بل المفروض انه لا يعرف بالتوقيف وهو لا يوجب ان يعرف بالاصطلاح
بالترديد والقرائن وبهذا يظهر انه يمكن منع توقف الاصطلاح على سبق معرفة ذلك التعدد بل الترديد
كاف في الكل كذا في شرح الشرح وانت خبير بان ماذكره بقوله وبهذا يظهر الخ لا حاجة له بحسب الظ
اذ لا يمكن لعاقل منع توقف الاصطلاح على التعدد الموقوف عليه للاصطلاح وهو ظ وكان المراد
ان الاصطلاح لا يتوقف على شئ اصلا بل يعرف الكل بالترديد فلا يصح ما ذكره الاستاد من ان التعدد
المحتاج اليه للاصطلاح يعرف بالتوقيف اذ ليس شئ محتاجا اليه له هذا ويرد عليه بعد ان المراد
بالاصطلاح هو ان يصطلح ويق ان هذا اللفظ موضوع لهذا المعنى وذلك لذلك وهكذا وظ ان
هذا يتوقف على معرفة اللفظ والوضع والمعنى الى غير ذلك فلا يمكن منع توقفه [illegible]

فالاولى ان يقال انه لا يلزم من وقوع الاصطلاح في شيء من الالفاظ بل عرف الكل بالترديد بالقراين
ولعله يمكنك حل عبارة شارح الشرح عليه بان يقال المراد منع توقف الاصطلاح الى وضع
اللفظ لمعنى وتعيينه له على سبق معرفة ذلك القدر والحاصل ان المسلم هو تحقق الاصطلاح الى وضع
الالفاظ للمعاني واما تحقق الاصطلاح بالمعنى الذي ذكرنا فغير مسلم ولذلك بنى شارح الشرح
كلامه عليه وقال ونمنع توقف الاصطلاح على معرفة شيء بل الواضع يعينه في نفسه ثم يعرفه بالترديد
فتامل   يجب ان يعم المستثنى منه اي يجب ان يكون المستثنى منه عاما او يجب ان يعم المستثنى منه
المستثنى منه   لدلالة قوله بعض عليه اشارة الى انه لا يمكن حمل الاستثناء في المقدمة العقلية التي اوردها
شارح الشرح على الاستثناء المعنى اللغوي حتى لا يحتاج الى التوجيه الذي ذكره المحشي لكونها عقلية لان
قوله يخرج ظاهره ان المراد به صيغة الاستثناء كما لا يخفى ثم ان اللام في قول الشارح لاخراج لا يلائم
حمل الاستثناء على المعنى المصدري اذ هو ليس للاخراج بل هو الاخراج والامر فيه سهل والحمد لمن سهل
لنا التكلم في مباحث اللغات وصلى على رسوله افضل الصلوات وهاهنا الكلام في المبادي
الاحكامية وعلى الله التوكل في الاتمام وبه الاعتصام   الشرح بل انه لا يحكم الا لما كان هذا اصلا
اصيلا من اصول الاسلام وقد كثرت المشاجرة فيه بين العلماء الاعلام فالحري لنا ان نحرر الكلام
ونقرر المرام اذ ما ذكره هؤلاء الاقوام ليس وافيا بتحقيق المقام فنقول وبالله الاعتصام قال
المعتزلة انه كما ان في المحسوسات اشياء ملائمة للحس واشياء منافرة له كذلك في المعقولات افعال
ملائمة للعقل بمعنى ان العقل يجدها في انفسها مع قطع النظر عن امر الشارع ملائمة للنفس ويحكم بان
فاعلها من حيث هو فاعله يستحق بها المدح وافعال منافرة له ويحكم بان فاعلها يستحق الذم ثم ان ما حكم العقل
بحسنه يجب ان يكون عند الشارع كذلك ولا يجوز نهيه عنه وما حكم العقل بقبحه يلزم ان يكون
عنده قبيحا كذلك ولا يجوز امره به بل كل ما امر به الشارع يجب ان يكون فيه جهة يستحق بها المدح وان
لم تكن معلومة عند العقل وكل ما نهى عنه يجب ان يكون فيه جهة توجب الذم وان لم نعرفها فليس
فيه جهة حسن ولا قبح اصلا لا يجوز منه تعالى الامر به ولا النهي عنه وقال الاشاعرة انه ليس في الافعال
شيء يكون ملائما للعقل او منافرا له ويحكم العقل بانه في نفسه مع قطع النظر عن اعتبار الشارع
وامره ونهيه يستحق فاعله المدح او الذم بل لا يفرق العقل بين قتل المظلوم وايلامه ونصره
العقل سواء وليس احدهما عنده مستحقا للمدح والآخر للقدح بل الشارع

(في الهامش: ويمكن ان يقرأ بالفتح منه)
(في الهامش: احكام)

جعل

جعل احدهما ممدوحا وامر به والآخر مذموما ونهى عنه وليس ذلك الا لمحض اعتباره واختياره
لا بسبب يوجب المدح او الذم ولو عكس الشارع القضية فحسن ما قبحه وقبح ما حسنه لكان
جايزا وانقلب الامر فصار الحسن قبيحا والقبيح حسنا ثم انه بعد اعتبار الشارع وامره ونهيه لا
يصير الفعل في نفسه ممدوحا عند العقل او مذموما بمعنى ان يحكم العقل بان ما امر به الشارع مستحق
للمدح وحسن وما نهى عنه مستحق للذم وقبيح بسبب امر الشارع به ونهيه عنه بل بعد اعتبار الشارع ايضا
باق على ما كان عليه من تساوي الطرفين ولا يحكم العقل بان امتثال اوامره لازم والاجتناب
عن نواهيه متحتم نعم يحكم بان ما امر به الشارع حسن وما نهى عنه قبيح بناء على اصطلاح آخر للحسن والقبيح
وهو ان الحسن ما امر به الشارع ومدحه والقبيح ما نهى عنه وذمه هذا والحق هو المذهب الاول الذي
ذهب اليه اصحابنا الامامية رضوان الله تعالى عليهم وذلك لانا نجد بديهة الفرق بين بعض الاشياء وانها
حسنة مستحقة للمدح وبعض آخر وانها قبيحة مستحقة للذم اذ لا شك ان الاحسان بالمظلوم ورفع
الظلم عنه امر مستحق للمدح وان معاونة الظالم وتحريصه على الظلم امر مستحق للذم وان لم يكن شرع
اصلا وان امثال ذلك كثيرة خارجة عن الحد والعد وبهذا يبطل مذهب الاشاعرة لكن يبقى
احتمال ان يقال ان الحسن والقبح العقليين في بعض الاشياء ثم وكذا ايضا ان امر الواجب بالقبيح
ونهيه عن الحسن غير جائز لكن نقول انه يجوز ان لا يكون في بعض الاشياء جهة حسن ولا قبح و
مع ذلك امر الشارع به او نهى عنه وذلك لم يبطل بما ذكر ولا يلزم كونه قبيحا اذ يجوز ان يفعل
الله تعالى ذلك ليعلم المطيع من العاصي ويستحق بالاطاعة الثواب وبالعصيان العقاب واما
القول بانه اذا لم يكن في شيء جهة حسن ولا قبح فالامر به او النهي عنه ترجيح بلا مرجح وانه قبيح
فمع انه لا ينتهض على الاشاعرة القائلين بجواز الترجيح بلا مرجح يرد عليه انه يجوز ان يكون
هناك مرجح آخر غير الحسن والقبح يوجب الامر به او النهي عنه وان كنا لا نعلم فالحق في
دفع هذا الاحتمال ان يقال انه قد حصل لنا بملاحظة اكثر المامورات وانها حسنة ومشاهدة
معظم المنهيات وانها قبيحة الظن القوي بان جميع ذلك كذلك ولا يتحقق شيء على خلاف
ذلك بل ربما حصل من طريق السمع وتتبع الاحاديث العلم القطعي بذلك اذ في كل موضع
سئل عن الائمة عليهم السلام السبب والعلة في حكم من احكام الله تعالى اجابوا بتقرير العلة
وتحقيق السبب ولم يجيبوا قط بان الله تعالى قد يامر بالاشياء وينهى عنها

(في الهامش: ويندفع ايضا التمسك بالاجماع المركب فافهم منه)

وجب ذلك

علی ما ذکر من ذلک الاحتمال وایضا قال الله تعالی ویحل لهم الطیبات ویحرم علیهم الخبائث والظاهر ان
المراد ان کل ما کان طیبا فی الواقع لا بامر الشارع یحل لهم وکل ما کان خبیثا فی نفسه لا بنهی
الشارع یحرم علیهم والظاهر من الطیب هو ما لا یکون فیه جهة قبح لا ما کان فیه جهة حسن وقبح
سیندفع احتمال ان ینهی الواجب تعالی عن شیء مع کونه فی نفسه خالیا عن جهة القبیح وهو ظ لکن
بقی احتمال ان یکون شیء لیس فیه جهة حسن مع ان الشارع امر به ولم یبطل ذلک بصریح الآیة الشریفة
لکنک بعد تاملک فی سوق الآیة اظنک حاکما ببطلان هذا الاحتمال ایضا فتامل ثم نقول ان
فی ذلک البعض لا یجوز ان لا یکون متابعة امر الشارع ونهیه واجبا عند العقل بل کان متابعته
ومخالفته سواء عند العقل وذلک لانا کما علمنا حسن بعض الاشیاء وقبحها بداهة کذلک نجزم بوجوب
اتباعه وحرمة المخالفة وانه لو لم یکن کذلک لم نستحق الثواب بالمتابعة ولم نستوجب العقاب
بالمخالفة بل لیس الا مثل ان ما امرنا احد من افراد الانسان الذی لا یجب متابعته علینا وظ
انا ما یجب متابعته لا نستحق الثواب ومخالفته لا نستوجب العقاب ولا یجوز ان یکون ذلک من الشرع
والا لتسلسل والحاصل ان حکم العقل بذلک ظ مکشوف لا مجال لانکاره واذا کان العقل حاکما
بحسن المتابعة وقبح المخالفة فی ذلک البعض ایضا فیثبت ما هو المقصود الاصلی هیهنا وهو ان
جمیع ما حکم الله تعالی فیه یحکم العقل فیه بحسن او قبح وان کان بسبب حکم الشارع فیه وان قیل
بانه یجوز ان یکون الواجب تعالی قد حکم بوجوب بعض الاشیاء او تحریمها لسبب ظاهر
سهل اذ لا فایدة مهمة فی تحقیقه بعد العلم بان کل ما یحکم العقل بحسنه او قبحه یجب ان یکون
عنده تعالی کذلک وانه بعد حکمه تعالی فی کل شیء یحکم العقل بانه لا مجال الا الامتثال والله اعلم بحقیقة
الحال واعلم ان المعتزلة قد ذکروا فی تعریف الحسن انه یستحق فاعله الثواب وفی القبیح انه
فاعله یستحق العقاب ونحن نقول انه لا شک ان بعض الافعال کک ای بحیث یحکم العقل
قطعا انه لو اثیب فاعله من حیث هو فاعله مع قطع النظر عن شیء آخر لکان مستحقا له ولم یکن
ذلک الثواب واقعا غیر موقعه وان بعضها بحیث یحکم العقل جزما بانه لو عوقب فاعله
من حیث انه فاعله لکان مستحقا لذلک العقاب ولم یکن ذلک ظلما لکن یجوز ان یکون ذلک
معارضا بافعال اخر توجب حبط ذلک الثواب والعقاب او یکون الواجب تعالی
العقاب بسبب ارتکاب هذه القبایح ولا کلام فیه هیهنا واما

ویرد علیه ایضا انه کثیرا ما ورد ان ... من کل
نحو قوله تعالی ... الا القبیح منه
ما یکره ... دام ظله

ثم ان المعلوم ... یستحق ... الثواب
والعقاب فی ... فی الآخرة ... مع قطع
النظر عن الشرع ... التفصیل

دعوی

دعوی ان ذلک فی جمیع الافعال فغیر معلوم اذ یجوز ان یکون لبعض الافعال جهة حسن او
قبح توجب ذلک امر الشارع به او نهیه عنه لکن لم یکن بحیث یستحق فاعله الثواب
او العقاب بسبب انه فاعل له او تارک له وان استحق الثواب بسبب امتثال الامر
تعالی او نهیه عنه والعقاب بسبب مخالفته لامره او نهیه بل نقول انه لا یلزم ایضا ان
یکون مستحقا للثواب بسبب امتثال امر الله تعالی او نهیه اذ کل ما امر به لا یکون حسنا
فیه فایدة ونفع ولا شک ان هذا لا یرجع الیه تعالی لتعالیه عنه بل الی العبد ولا ریب ان
اذا امر احدا بما فیه نفع للمامور فلا یلزم علیه عوض علی المشقة الحاصلة للمامور من فعله بل
یکفیه النفع المترتب علی فعله نعم یجب ان یکون النفع المترتب علیه بحیث یوازی
المشقة التی فی الفعل ومقدماته ویحکم بها العقلاء لاجله ویکفیک شاهدا علیه ما تشاهد من ان
الطبیب اذا کلف المریض بشرب دواء کریه فیه شفاؤه وخلاصه من المرض فلا یلزم علیه عوض
علی المشقة الحاصلة للمریض من شربه فعلی هذا لا یحکم فی شیء من الافعال بانه یستحق فاعله الثواب
او العقاب البتة اذ یحتمل عنده ان یکون المنفعة او المضرة التی فیه کافیا له وعلیه ولا یحتاج
الی زیادة بل یجوز ان یکون نفس الفعل کمالا او نقصا لفاعله فلا یستوجب فعله ثوابا ولا
عقابا نعم یحکم العقل فی بعض الافعال الحسنة بانه اذا لم یکن فیه منفعة عائدة الی فاعله بحیث
یجبر المشقة التی فیه لکان مستحقا للثواب وکذا الحکم فی بعض الافعال القبیحة بانه اذا لم یکن
فیه ضرر یوازی قبحه لکان فاعله مستحقا للعقاب ویمکن ان یکون مرادهم من استحقاق الثواب
والعقاب هو هذا ولا یبعد ایضا ان یدعی حکم العقل فی بعض الافعال باستحقاق الثواب
او العقاب بناء علی علمه ضرورة بعدم تحقق نفع او ضرر فیه یوازی ما فی فعله ویشبه ایضا
ان یکون مرادهم من الثواب والعقاب هو ما یعم النفع والضرر الذی یکون فی الفعل وبا
بالجملة ان الکلام فیه قلیل الجدوی والعمدة فی المقام هو اثبات الحسن والقبح بالمعنی الذی
ذکرنا ولا حاجة مهمة بتحقیق ترتب الثواب والعقاب کما لا یخفی ثم اعلم ان الحق ان اکثر
الافعال یتصف بالحسن والقبح بوجوه واعتبارات عارضة لا بذاته ولا بسبب صفة لازمة
لذاته لکن یجوز ان یتصف بعضها بالحسن او القبح لذاته او بسبب صفة لازمة ولا یجوز ان
یکون جمیعها کذلک هکذا ینبغی تحقیق هذا المقام والله الموفق للمرام

على هذا التفسير لقول الشارح في حكم الله تعالى واحترز به عما لم يتعلق به حكم الله تعالى مثل افعال
النايم والساهي فانها لا تتصف بالحسن والقبح اتفاقا ويمكن ان يقال المراد انه لا يحكم بان
الفعل حسن او قبيح بالنسبة الى حكم الله تعالى اي لا يحكم بانه يحسن ان يحكم الله تعالى به اي يجب
ان يامر به او يقبح ان يحكم الله تعالى به الايجاب ان ينهى عنه او يقال المراد انه لا يحكم العقل بانه
حسن او قبيح في حكم الله تعالى اي عند الله تعالى وفي نظره ولذلك امر به او نهى عنه او يقال المراد
انه لا يحكم بان الفعل حسن اي ممدوح في حكم الله تعالى او قبيح ومذموم في حكمه تعالى وعلى هذا الوجه
الاخير يكون المراد انه لا يحكم العقل بنفسه بذلك اذا لم يسمع حكم الشارع ومدحه او ذمه واما
اذا سمع ذلك فيحكم بان الفعل ممدوح او مذموم في حكمه تعالى والحاصل انه قبل سماع حكم الشارع
لا يحكم العقل بان هذا الفعل اذا حكم الشارع فيه يحكم بالمدح او الذم هذا او انت خبير
بان هذه الوجوه وان كان اظهرها ما ذكره المحشي لكنه يرد انه لا وجه لتخصيص الحكم بانه ليس بحسن
ولا قبيح بالنسبة الى حكم الله او في نظر الله او في حكم الله تعالى بل الاولى ان يقال انه لا يحكم
العقل بان الفعل في نفسه حسن مستحق للمدح او قبيح مستحق للذم اصلا كما ذكرنا في تحرير المبحث
هذا بل نقول انه على التوجيه الذي ذكره المحشي ايضا لا فائدة مهمة في هذا المقام لذكر هذا القيد
بل كان الواجب عليه ان يذكر المعنى المتنازع فيه للحسن والقبح وهو لا يعلم من كلامه اصلا
فشيء من التوجيهات لا يصفو عن كدر فتدبر وقد قيل انه اراد بقوله في حكم الله انه ليس
بحسن في مرتبة حكم الله ولا يتحقق معه على ما يقوله المعتزلة من تقدم ذلك الحسن على حكم الله واستتقدم
يصح ان يقال انه في مرتبة التاخر بدون العكس بل هو متاخر عنه على ما زعم الاشعري
من كون حكم الله وصفه سببا لكون الفعل حسنا ومتقدما عليه انتهى وهو مع بعده
يرد عليه انه لا يصح ان يقال ان المتقدم في مرتبة المتاخر اذ معنى كون الشيء في مرتبة آخر
على ما ذكره المحشي في حواشي التجريد انه ان كان الآخر معلولا كان هو ايضا معلولا معه وان
كان الآخر علة كان هو ايضا علة معه فعلى هذا اذا كان المتقدم موجودا في مرتبة المتاخر يلزم
ان يكون متاخرا من نفسه وانه محال نعم لو قيل ان المراد انه لا يحكم بانه حسن في زمان حكم
الله اي في الزمان المتصل بارسال الرسل الحكم الى العباد على ما يقوله المعتزلة من ان الفعل
مع قطع النظر عن حكم الله فهو قبل نزول حكم الله ايضا حسن او قبيح

لا نزع

يمكن ان يقال انه لما كان المقصود الاصلي
تحرير النزاع وهو ان كل حسن في الفعل
يجب ان يكون حسنا عند الله تعالى ويكون
حكمه فيه يحكم بالحسن وبامر به وكل قبيح
في الفعل يجب ان يكون قبيحا عنده تعالى
ويكون حكمه فيه يحكم بالقبح وينهى عنه فلذلك
ذكر ههنا ما هو المقصود الاصلي ولم
يذكر محل النزاع الاصلي ولذلك قيل
بين الادلة ولم ينقل بالصواب ويدل
يتجلى انا ذكرناه فيما في الدولانية
فتامل منه دام ظله

او قبيح لا نزع عنه هذا لكنه تعسف جدا واما ما قيل عليه من ان هذا كاف لتحرير محل النزاع
فاي حاجة الى قوله لا يحكم العقل بذلك والحاصل ان عدم حكم العقل يستلزم تاخره عن
الشرع وبالعكس فاحدهما مغن عن الآخر بان يقال انه ليس بحسن ولا قبيح في مرتبة حكم الله
او يقال انه لا يحكم العقل بانه حسن او قبيح فاوجه الجمع فلا وقع له اصلا اذ مثل هذا لا يكاد
يستدرك ولغوا ولا ينبغي ان يؤاخذ في مثله كما لا يخفى على انه يرد عليه ان قوله لا يحكم العقل
بانه حسن لا يكفي في المقصود اذ العقل انما لا يحكم بانه حسن قبل حكم الله تعالى واما بعد حكمه
ومدحه او ذمه فيحكم العقل بانه حسن او قبيح اي ممدوح او مذموم عند الله تعالى فنقول ان عدم
الحكم يستلزم تاخره بل عدم الحكم بالحسن قبل حكم الله تعالى يستلزم تاخره فان قلت ان المراد
انه لا يحكم العقل بانه حسن او قبيح بالمعنى المتنازع فيه وهو ما اذا كان في نفسه مع قطع
النظر عن الشرع وكذا انه على هذا لا حاجة الى قوله في حكم الله قلت يجوز ان يكون قوله
في حكم الله تعيينا للمعنى المتنازع فيه وتنبيها على ان العقل لا يحكم بالحسن والقبح الذي كان
مع قطع النظر عن الشرع ويكون متقدما عليه فلا يكون مستدركا فتامل وكذا نفي
ان الحسن والقبح الخ هذا شرح لقول الشارح وان الحسن والقبح انما يطلق الخ ويرد عليه ان كلام
الشارح على هذا خارج عن التوجيه اذ لا معنى لان يقال انا نفي بان الحاكم هو الشرع انه يطلق الحسن
والقبح على ثلثة معان اضافية والجواب ان المراد انا نفي بان الحاكم هو الشرع انه لا يطلق
الحسن والقبح الا على ثلثة معان اضافية ولا يطلق على معنى آخر يكون الحاكم فيه هو العقل على ما
يستفاد من كلامنا فيتلايم اجزاء الكلام لكن فيه بعد ثم لا يخفى انه على هذا التوجيه ليس المعنى
المتنازع فيه مذكورا في الشرح اصلا وهو سمج جدا وقد يقال في توجيه كلام الشارح ان الشارح
بعد تحرير محل النزاع الواقع بين جمهور المعتزلة والاشاعرة ذيله بما هو من توابعه من
النزاع الواقع في كون الحسن والقبح ذاتيا واضافيا بين بعضهم والاشاعرة ويؤيده
ان الشارح عقب كلامه المعاني الثلثة بنفي كونه ذاتيا ولم يعقبه بشيء آخر وكان ان العادة
جرت بافراد هذا النزاع بدليل مخصوص وان كان الدليل العام وافيا به كما جرت العادة
بافراده في الدعوى وان كان الاصل الدعوى نوع اشتمال عليه واراد بالاضافي ما يختلف
بالاضافة الى الامور الخارجية ويختلف بسبب تغيرها وبحدوثه لورود ...

لا يبعد ان يقال ان غرضه بل غرضه بيان انه لا يحكم بان الفعل
حسن او قبيح بحيث يتبع الشارع في الاطلاقات الثلثة
لا نزاع فيها بل ان المتنازع فيه محل النزاع تحريرا
منه مد ظله

لكونه المحشي عنده

لم يتبع النزاع في كونه ذاتيا واضافيا استظهارا وتسجيلا على الخصم حتى لا يبقى له مفر بالعدول الى المعنى الآخر وهو ايضا بعيد فتامل بعيد عن السوق الظاهر انه ليس بابعد مما ذكره المحشي ثم ما ذكره في عدم استقامته غير مستقيم اذ يمكن ان يكون غرض الشارح هو تحرير محل النزاع لكنه تكلم على مذاق الاشعري فلذلك قيد بالشرع لظهور انه اذا حذف التقييد بالشرع كان محل النزاع وايضا يمكن ان يكون المراد بالتقييد بالشرع هو ان يكون المدح والذم من جانب الشارع فقط ولا يكون للعقل فيه دخل وح يتحقق الخلاف في اتصاف الافعال بهذا المعنى فالاشاعرة يثبتونه والمعتزلة ينكرونه على ما سيجي في كلام المحشي على ان الشارح قد صحح هذا التوجيه بحيث يكون المعنى الثاني والثالث هو محل النزاع ولا يرد عليه ما اورده المحشي وسينقله المحشي بعد ذلك فانتظر ثم التقييد بالشرع في المعنى الثالث بناء على ان لفظ الحرج فان الظاهر منه ما يكون بحسب الشرع ويمكن ان يحمل على منافرة العقل والقبح ضمنه وح يصلح محلا للنزاع لكن ايراد المحشي وارد على الشارح لانه قد صرح بان محل النزاع هو الثاني والثالث وان الحرج استحقاق الذم في حكم الشارع فايراده وارد عليه الا ما يرد على هذا التوجيه ان الواجب في تحرير محل النزاع هو ان يذكر المعاني ويبين ان اي معنى منها هو محل النزاع لا مجرد ان يذكر المعاني بلا بيان وتعيين كما فعله الشارح والقول بانه لظهوره لم يتعرض له بعيد جدا فتامل فالمراد بالعقلي مقابل الشرعي اعلم ان الحسن هو استحقاق الشيء للمدح مع قطع النظر عن اعتبار الشارع والقبح استحقاقه للذم مع قطع النظر عنه وعلى هذا فاطلاق العقلي عليه ليس باعتبار حكم العقل به اذ ربما يكون الشيء حسنا او قبيحا ولا يتصوره العقل اصلا فلذا ذكر في تصحيح اطلاق العقلي عليه انه مقابل الشرعي اي كان في نفسه مع قطع النظر عن امر الشارع ونهيه وذلك لانه قد يطلق العقلي على هذا المعنى كما في الوجوب العقلي للوجوب الذاتي الذي يتحقق في نفس الامر مع قطع النظر عن خطاب الشارع وامره ولا يراد به تعلقه بادراك العقل بوجه من الوجوه هذا ويمكن ان يقال ان اطلاق العقلي باعتبار ان في اكثر الاشياء الحكم العقلي به اما بلا ملاحظة اعتبار الشارع وبعد ملاحظته فاطلاق العقلي على الكل بهذه العلاقة وايضا يمكن ان يقال ان اطلاق العقلي عليه باعتبار انه مستحق للمدح او الذم عقلا فقط ولكن ان نقول ان غرض المحشي ليس تصحيح اطلاق العقلي بالنحو الاول

بل غرضه ان مقابلة هذا المعنى بالشرعي باعتبار انه ثابت في نفسه مع قطع النظر عن الشرع لا باعتبار ان العقل يدركه لا من قبل الشرع كما توهمه الشرع بعض الشارحين وان كان اطلاق العقلي عليه بالاعتبار الآخر فتدبر وقيل في توجيه اطلاق العقلي عليه ان المراد بحكم العقل بالمدح ليس معناه ادراكه لذلك بالفعل لانه فانه تحقق القسم الثالث بل معناه الشرطية اعني لو علم العقل بالفعل على ما هو عليه في الواقع وجهاته واعتباراته الداخلة والخارجة لحكم بذلك وفيه بحث اذ يجوز ان يعلم العقل بالفعل على ما هو عليه وعرف جميع جهاته واعتباراته حتى الجهة التي هي في الواقع جهة توجب المدح او الذم لكن العقل لا يمدحه ولا يذمه باعتبار انه لا يعلم ان هذه الجهة توجب المدح او الذم وايضا على تقدير العلم بجميع الجهات يمكن ان لا يمدحه العقل ولا يذمه اصلا اما عمدا او اتفاقا فلا يمكن الحمل على الشرطية المذكورة ايضا فالحق ما ذكره المحشي ويمكن الجواب بان المراد حكم العقل الذي لم يختل بسوء الاستعداد بل كان في الدرجة العالية وظاهر ان هذا العقل اذا علم بالشيء كما هو لمدحه البتة لكن لا يخفى بعد ارتكاب هذه التعسفات من التكلف فالاولى ما ذكره المحشي فتدبر وقد اعترض هذا القائل على التوجيه الذي ذكره المحشي بان ذلك لا يغني من اعتبار العقل وادراكه لان الحسن مثلا لما كان بمعنى المدح فلا جرم ينبغي ان يكون المادح كما فان كان ح بالفعل فبالفعل وان كان مطلقا على تقدير فكذلك ادراك العقل لكن المراد الثاني فلا بد ان يصير الحاصل انه بحيث لو ادركه العقل لمدحه وما لم يكن به من اعتبار العقل وادراكه بوجه كان الحسن حمل العقلي عليه انتهى وقد ظهر لك بما حققناه وذلك اذ الحسن مثلا هو استحقاق الشيء للمدح كما صرح به المحشي لا مدح العقل فلا ضرورة الى اعتبار ادراك العقل وما وقع في بعض عباراتهم من ان الحسن والقبح هو تعلق المدح والذم المراد منه ايضا هو الاستحقاق ولا مناقشة في امثال هذا بعد وضوح المقصود فتامل الى الثلثة المذكورة يعني الضروري والنظري وما لا يدركه العقل الا بعد الشرع وعدم الصحة باعتبار القسم الآخر ثم الظاهر ان تحقق القسم الاول قد ظهر بما حققناه في صدر الحاشية ان في القسم الثالث ايضا ينبغي ترك قيد الثواب والعقاب اذ المسلم بعد ورود الشرع ايضا انه كان هناك جهة توجب المدح او الذم وكان ذلك باعثا على امر الشارع به ونهيه عنه واما ان ذلك صار موجبا للثواب او العقاب فغير معلوم بل يجوز ان يكون الثواب والعقاب باعتبار متابعة قول الله تعالى ومخالفته هذا او فيه

ان ترتب العقاب الجسمانی واستحقاقه مما لا یستقل به العقل ثم ولیس الکلام فیه اذ لا
یراد بالثواب والعقاب فی تعریف الحسن والقبیح خصوص ثواب وعقاب بل مطلقهما
کیف والمشهور فیما بین المتکلمین ان المعاد الجسمانی انما یعلم من الشرع علی ما صرح الیه المحقق الطوسی
رحمه الله تعالی فی التجرید ومخالفة المعتزلة فی ذلک غیر معلوم ولا حاجة بنا الی حمل الثواب والعقاب
فی التعریف علی خصوص الجسمانی ولا الی نسبة القول باستقلال العقل فیه الیهم وتوجیهه ایضا مبنی
علی ذلک وان اراد ان مطلق الثواب والعقاب مما لا یستقل به العقل ففیه ان المشهور من الحکماء
استقلال العقل بمطلق المعاد وهو معلوم من کلام التجرید ایضا ان المشهور استقلال العقل فی
المعاد الروحانی ولهذا اثبته الحکماء مع ما یشتمل علیه من تفاصیل واقسام کما یظهر بالمراجعة ولئن
سلمنا فالکلام فی استحقاقه والذی لا یستقل به العقل وقوعه والا فالاستبعاد فی دعوی حکم العقل
به انتهی وفیه نظر لان المراد انه لا یستقل العقل بالحکم بان هذا الفعل الخاص مما یستحق الثواب او
العقاب فی العقبی اصلا الا بعد امر الشارع ونهیه عنه وهذا لا ینافی حکم العقل بثبوت مطلق
المعاد ولانهم انما اثبتوه بالعقل باعتبار ان الله تعالی کلف العبد بالاوامر والنواهی فیجب ان یوصل
الثواب بالطاعة والعقاب علی المعصیة فیجب البعث بمقتضی الحکمة والا یکون ظالما تعالی عما یقول
الظالمون وایضا ان الله تعالی وعد المکلف بالثواب علی الطاعة وتوعد بالعقاب علی المعصیة بعد
الموت والعقل یحکم بانه لا یتصور الثواب والعقاب الا بعد العود فیجب العود ایفاء للوعد
والوعید علی ما ذکره فی التجرید وظ ان هذا انما یدل علی ثبوت مطلق المعاد بل علی ثبوت خصوص
الروحانی باعتبار امر الله تعالی بالاشیاء ونهیه عنها ولا یدل علی ان الشیء الذی کان حسنا عند العقل
او قبیحا یحکم العقل مع قطع النظر عن الشرع بانه یستحق فاعله الثواب او العقاب فی الآخرة وهو ظ
بل انما یلزم منه ان کل شیء وعد الله بالثواب به او توعد بالعقاب علیه یجب ان یقع به الثواب
او العقاب علی الفاعل فی الآخرة ولیس الکلام فیه انما الکلام فی حکم العقل به مع قطع النظر
عن امر الشارع ونهیه ووعده ووعیده فتامل واما استقلال العقل بالمعاد الروحانی علی ما ذکره
الفلاسفة من ان النفس تبقی بعد فناء البدن وان یترتب لها السعادة والشقاوة باعتبار
الاخلاق الحسنة والذمیمة واسناده الیه عقلا فبعد تسلیمه یشکل القول به فی خصوص الافعال
والعقاب علیها بل الظ انه لا یستقل العقل فیها اصلا وان سلم حکمه ببقاء النفس

اشارة الی ان الدلیل العقلی لم یتم علی هذا المذهب وانما التعویل علی الشرع ... والله ... منه

بعد فنا

ط قد اورد علی المحشی ان المراد الی حیث ذکر
فی حاشیة التجرید من قوله والحکمة تقتضی البعث بل
علی ثبوت مطلق المعاد والدلیل الاول منها لا یدل
والجسمانی ولا یثبت خصوص واحد منهما لا علی
ونقض الحکمة ... البعث مطلقا لا الروحانی
بخصوصه ولا الجسمانی ولا یدل الا علی ان اعادة هذا
القائل ایضا ناظر الی هذا ... التجرید
استقلال العقل بمطلق المعاد ...
... التجرید ... الحکمة تقتضی البعث
... النفس والبدن
الروحانی ...
... والحکمة تقتضی الثواب و
العقاب علیها ولا ...
الجسمانی فقط فتامل منه

بعد فناء البدن وتحقق الثواب والعقاب لها باعتبار الاخلاق والملکات الحسنة والخبیثة
علی ما ذکره الحکماء هذا واما ما ذکره بعد التسلیم فیرد علیه ان استحقاق هذه الاشیاء الثواب
او العقاب من الله تعالی فی الآخرة مما لا یستقل العقل به اذ یجوز العقل ان یکون الحال
فی الآخرة علی نحو لا یستحق شیء من الاشیاء الثواب او العقاب او لا یستحق لها شیء غیر الاشیاء
التی امر الله تعالی بها او نهی عنها فکیف یحکم مع قطع النظر عن الشرع بان هذه الاشیاء
یستحق الثواب او العقاب فی الآخرة نعم یسلم ان العقل یحکم بان بعض الاشیاء یستحق الثواب
الکبیرة لما یترتب علیه من الخیر مع قطع النظر من جمیع الاشیاء لا کان فی غیر موقعه وبان بعضها یستحق
العقاب بحیث لو عوقب فاعله به لما کان ظلما واما حاصل ان العقل یحکم باصل استحقاق الثواب والعقاب
فی بعض الاشیاء واما الحکم بالاستحقاق فی العاجل او فی الآجل فلا یستقل العقل به الا ان یعرض
الحال والمآل خالیا عن جمیع ما یمنع ذلک الاستحقاق فح یکون مستحقا فیه البتة لکن المحشی لم یتعرض
لهذا الغرض هنا وعلی ظ کلامهم علی ان حکم باصل استحقاق الثواب والعقاب ایضا غیر معلوم وقد
سبق منه ما فیه تذکر ثم ان المحشی تسامح فی عبارته حیث یفهم منها ظاهرا ان الکلام فی وقوع
الثواب والعقاب لا فی الاستحقاق والامر فیه سهل بعد ظهور ورود الایراد علی تقدیر الحمل علی
الاستحقاق ایضا فتدبر ولیت شعری کیف یقول القائل ههنا ان الکلام فی استحقاق الثواب
والعقاب مع ان مبنی کلامه الذی نقلناه فی الحاشیة السابقة علی ان الحسن والقبح هو تعلق المدح
والذم لا استحقاقهما وای فرق بین المدح والذم والثواب والعقاب فی ذلک المعنی فتامل
بعض ان النزاع فی اطلاق لفظ الحسن علی معنی ما فیه فانتظر وکلام المحشی فی الحاشیة الآتیة
هذا الکتاب لا الحاشیة الحاشیة کما هو الظ وکانه انما قیده به لئلا یتوهم ان ذلک کلام السید فی شرح
المواقف حیث ان الکلام فی کلام المواقف فتدبر کانه مبنی علی هذا لکن قوله آخرا
والعقل یحکم بذلک لا یبتنی علی الاول وهو عدم التقیید ففی کلامه اشارة الی کلا الوجهین کما لا یخفی
اذ لا مجال لتوهم کونه عقلیا قدیما بل لا مجال لکونه شرعیا الا ان هذا المعنی وهو کون الشیء قد مدحه الشارع
او ذمه معنی یجده العقل ویحکم به ولا یعتبره الشارع مرة ثانیة وهو بین والامر فیه هین
ملائمة الطبع ومنافرته وذلک کما یقال ان الحلو حسن ای موافق للطبع والمر قبیح ای مخالف له
وهذا انما فی حصر معنی الحسن والقبیح فی الثلثة المذکورة ههنا علی ما هو صریح کلام ... المحـ

اشارة الی ان هذا ایضا فی
بعض الافعال مسلم لا فی جمیعها کما
عرفت فی تحریر محل الخلاف
فتدبر منه

الا ان يق ان الحصر حصر للمعاني المشهورة في العرف والاصطلاح وهذا المعنى غير متعارف فلذا لم يذكره
ههنا ولا يبعد ان يق ان المراد بموافقة الطبع ومخالفته هو موافقة الغرض ومخالفته فلا ينافي
الحصر فتدبر   مع ما فسره شرح الحاشية الكلام فيه انه كما في الحاشية السابقة وكذا الحال في الحاشية
الآتية   لان في صدد بيان المذهب الخاص فقد عرفت انه لما كان في صدد بيان المذهب الخاص
فلا باس بالتقييد بالشرع المشهور ان بعد حذفه يصير محلا للخلاف لكنه فسره بناء على مذهبهم فعلى هذا
يصح كلام شارح الشرح ولا حاجة الى ما ارتكبه المحشي فتدبر   ويمكن توجيهه الى قوله حتى يتناول
الاقسام الثلثة المذكورة حاصله ان الشرعي يطلق على معنيين احدهما ما يكون بوضع الشارع
وجعله من غير ان يكون للعقل مدخل فيه وثانيهما ما لم يحكم الشارع به وان كان ذلك بموافقة
العقل والذي حمل عليه شارح الشرح هو الثاني دون الاول وح يتصور النزاع فيه هذا وفيه
تامل اما اولا فلان المعنى الاول انما يراد من لفظ الشرعي في المبحث لكثرة استعماله في المذهب
الخاص بالاشاعرة ولهذا ترى انه ينفى من قبل المعتزلة ويق انه شرعي كما هو راي الاشاعرة
او لا كما هو راي المعتزلة واما في الشرح من المعنيين فلا يصح حمله عليه ولهذا لا يمكن ان يق من جانب
المعتزلة ليست الافعال قبل امر الشارع بالشارع فاعله وكذا المعنى الثالث لا يصح نفيه بان
يق هذا ليس مما فيه صرح شرعي فذكر المعنيين والتوجيه بان المقسم حمل على الثاني لا الاول والا
لم يصح لعدم المقام واما ثانيا فلان حكم الشرع بالحسن والقبح اعم من ان يكون بالنظر اليه نفسه
او بالنظر الى حكم العقل وقد عرفت ان الصريح في الشرح هو الاول وكذا امر الشارع بالذم
او حكمه بالجرح في العقل يستلزم القبح بالنظر اليه نفسه ففيه قصور عن بيان المقصود ولعله اعتمد
في هذا على التلازم بين المعنيين وكون المقصود الاول هو الثاني انتهى وشيء من الايراد في
لا يرجع بطائل كما لا يظهر على المتامل العاقل ثم قيل واما ثالثا فلان كلام شارح الشرح صريح في ان الحكم
بمعنى المقصود ومحل الادراك بالعقل على التحقق في نفس الامر فما لا ينبغي ان يرتكبه المحصل فتامل
انتهى والامر فيه سهل اذ نقول ان شارح الشرح ذكر ادراك العقل بناء على ما هو الحال في بعض الاشياء
ولم يتعرض لتحقيق الامر في الاشياء الآخر والحال فيما ذكره المحشي لا باس به واما محل الحسن والقبح
العقلي على الثابت للفعل في نفسه فقد عرفت انه صحيح فتامل   الا من جهة انه فعل امر
اذ ليس فيه جهة محسنة عند العقل باعتبار انه فعل ما امر به الشارع ايضا على

قال بعد ذكر كلام شارح الشرح بالحسن ولا يخفى انه مبني على جعل النزاع في الحسن بالنسبة الى الحكم ... بالنسبة ... ولا يحكم العقل

ران الاشاعره كما عرفت وكان المراد انه ليس فيه جهة محسنة الا باعتبار انه حكم به الشارع
وامر به فهو بمجرد اعتبار الشارع وجعله لا من جهة العقل كما سيأتي الكلام فيما بعده فتامل   وثانيهما
ما اشار اليه بالجهر لكن هذا الوجه ركيك جدا اذ لا محصل لهذا الخلاف اصلا بل ليس في كلامهم ما يعين
ولا اثر وليس هذا الا مثل ان يق انهم اختلفوا في انه هل يطلق لفظ الجسم على المركب من
الاجزاء التي لا تتجزى او من الهيولى والصورة ولا ان هذا سخيف جدا فليس نظرهم ههنا
الى اطلاق اللفظ اصلا فالحق ان النزاع بينهم على الوجه الاول هذا وقيل ان الخلاف في
اطلاق هذين اللفظين عليه بان يكون مرادا من جوهر اللفظ او ملحوظا للمتكلم مرادا له
عند الاستعمال بدون قصده من جوهر اللفظ بالنظر الى المتخاصمين باطل لان الثاني ظاهر انه
لا يطلقه فلا معنى للاثبات ولا الاحتمال والمثبت لا معنى لنفيه عنه ولا طائل تحته واما العرف
العام فظاهر انهم غافلون عن هذين التقيدين ولا يلاحظونه واما بالنظر الى الاستعمال من لا يجوز
الحظ عليه كالواجب تعالى والنبي عليه السلام فيرجع الى التحقق وعدمه ولا طائل تحت التعبير
عن النزاع بهذه العبارة انتهى ويمكن ان يناقش في قوله لان الثاني ظاهر انه لا يطلقه اذ له ان
يقول ان الافعال لا يتصف بهذا المعنى واما انه ليس فيه معنى لفظ الحسن والقبح فلا يلزم من نفيه
اذ لا يجب ان يكون معاني الالفاظ متحققة في الواقع البتة وكذا يمكن المناقشة في قوله والمثبت
لا معنى لنفيه لكن المناقشة الاولى ظهرت لا ظهر انا يكتفي في الايراد بما ذكرنا فتامل   فيلزم
منه مخالفة اخرى قد اشرنا الى انه يمكن المناقشة في هذا اللزوم   لكن هذا لا يلازم المخالفة
الاولى لانه اذا لم يحكم العقل الصحيح بما يتصف به الافعال البتة وكذا العكس   ومع ذلك
يظهر حال الجواب بان المخالفتين الاخريين لا يخفى انه لا دخل لبيان المخالفة الثالثة في تحقيق
حال المخالفة الثانية اصلا بل يعلم حال الجواب من بيان المخالفة فلا ولى فظ المخالفة الثالثة لتعلقها
بحال المخالفتين على الاولى ما يلزم من الثانية تكلف وتعسف ثم قد عرفت ان المناقشة الواردة
ههنا فتذكر   ثم انه بين الكلام اشارة الى ما اورد على عبارة المصنف من انه لو كان تعريفا
للحسن والقبح لم يستقم ما ذكره في التعريف الثاني الثالث ولو كان للحسن والقبح لم يصح ما ذكره في التعريف
الاول فاجاب بناء على الاول بانه تسامح وفسر الحسن والقبح بما فسر به الحسن والقبح والامر فيه سهل
ويمكن اختيار الثاني ايضا والقول بانه تسامح ففسر الحسن القبيح بما فسر به ... و ال...

ان يصح على الاول بانه يطلق الفعل الذي يترتب عليه الحسن والقبح العقلي ... الحسن والقبح ... المذكور صريحا في الكلام ... على الاول ... فتامل ... درم ظله

ان اطلاق المصدر بمعنى اسم الفاعل شايع ذايع واجاب الشارح العلامة باختيار الثاني فحمل
اللام في قوله لموافقة الغرض على التعليل لا على معنى على ان يكون صفة لا لاطلاق الا لتعليق الحسن
على الشي لكونه موافقا للغرض ولا يخفى ما فيه من التكلف وقد اجيب باختيار الاول وجعل كلا
الموصوفين مصدرية وفيه ايضا بعد واختار الابهري الاول وقال انه قدر مضاف قبل
ما اي حال ما امر به وهو ركيك الشيء وفعل الله بالاعتبار الاول اي هذا بناء على
ان يكون المراد من موافقة الغرض ومخالفته هو موافقة غرض الفاعل ومخالفته لكن الظ
من كلامهم ان الغرض اعم من ذلك فاذا كان موافقا لغرض احد ومخالفا لسبب باعتباره حسنا
او قبيحا وعلى هذا يتحقق الحسن بهذا المعنى في فعل الله تعالى ولعله خص بالفاعل حذرا عن لزوم
التنافي فعاله تعالى بالقبح وان كان لا قصور فيه من حيث المعنى فافهم الشيء والحسن
يكفي فيه عدم موجب القبح قال الشارح الشرح اشارة الى وجه التفرقة وهو ان الاصل في
الفعل الحسن وعدم الحرج والذم ما لم يطرأ ما يوجبه فيندفع ما ذكره الشارح العلامة من اني
لم اطلع بسبب في هذا التخصيص وكانه مبني على ما ذهب اليه المعتزلة من تساوي الذوات
وتمايزها بالصفات فلو قبح فعل لذاته لقبح فعل الله تعالى لتساوي الافعال في الذوات
انتهى وقيل الظ من الوجهين انهما مبنيان على ان الحسن يتناول المباح اما الاول فظ واما
الثاني فلانه بناء على ان الذات على تقدير خلوه من الصفات مطلقا او مما يصلح
لاقتضاء شيء منهما لو كان قبيحا لكان بالذات وباقتضائها فلزم المحذور وهو قبح فعل الله
تعالى فيجب ان يكون حسنا فكان الحسن ذاتيا وفيهما نظر اما في الاول فلان القول بان الاصل
في الفعل هو الحسن ما لم يطرأ موجب للقبح هو عين القول باحتياج القبح الى صفة
دون الحسن فصار تعليلا للشيء بنفسه واما ما يجيء من ان الاصل في الافعال هو الاباحة
فمع انه مذهب لبعض المعتزلة وكون هذا البعض هو ذلك البعض غير معلوم يرد عليه ان معنى كون
الاصل في الافعال هو الاباحة انه فيما لم يعلم حسنه وقبحه الاصل هو الاباحة لا ان ما لم يتحقق
فيه علة القبح فهو حسن وفرق بين الامرين فان الحسن في الاول ظاهري للامتناع من ان يكشف
الشرع فيه عن قبح واقعي وكان فيه صفة متحققة موجبة للقبح غير معلومة وفي الثاني واقعي
بخلافه وسينكشف لك حقيقة الامر انشاء الله تعالى واما في الثاني

فنقول

فنقول نقضا ان ما لم يتحقق فيه صفة مؤثرة في الحسن يجب ان يكون قبيحا والا لكان حسنا
فكان الحسن مقتضى للذات فيلزم ان يكون فعل المعاصي حسنا ثم وحلا انه يمكن
ان لا يخلو الذات عن صفة موجبة لاحدهما ولا يمكن ان يقال لم يتحقق الواسطة بينهما
فيجب ان يكون احدهما مقتضى للذات اذ الواسطة منتفية بينهما لا يقتضيانها على انه
يمكن ان يقال لعل الفعل الخالي عن الصفة الموجبة يتصف باحدهما باقتضاء الفاعل الخارج
الذات غير الشارع اما الذات ومن حيث انه شارع حتى لا يلزم كونه شرعيا لان الحسن الشرعي
هو ما يكون بشرع الشارع لا بجعله والنزاع انما وقع في انه هل هو محض اصطلاح الشارع
ووضعه او امر متقرر في نفس الفعل اعم من ان يكون ذلك الامر المتقرر مخلوقا له تعالى او لا
انتهى ويمكن تتميم الوجه الذي ذكره العلامة بان القبح لا يجوز ان يكون مقتضى للذات
والا لزم ان يكون افعاله تعالى قبيحة على ما ذكره واما الحسن فنجوز ان يكون ذاتا لا بمعنى
ان الذات تقتضي الحسن حتى يرد عليه ما ذكره من النقض بل بمعنى ان الذات بدون الصفات
يكون متصفا بالحسن لانه اذا لم يكن مقتضيا للحرج ولا يكون صفة مقتضية له ايضا فلا يكون
فيه حرج فيكون حسنا والحاصل ان المراد ان الحسن ذاتي اي لا يحتاج الى صفة وجودية موجبة
له بل يكفي فيه الذات وعدم سبب القبح وظاهر انه لا يرد على هذا النقض لان فعل العاصي وان لم
يكن الذات فيه موجبة للقبح لكن قد تحقق فيه صفة موجبة للقبح فلا يلزم ان يكون حسنا
وكذا اندفع ما ذكره من الحل لانا لا نقول ان الذات لا يجوز ان يكون مقتضية للقبح فيكون
مقتضية للحسن حتى يقال انه يجوز ان لا يكون مقتضية للحسن ايضا ولا يلزم عدم انتفاء الشيء
من الحسن والقبح في الواقع حتى يقال انه لا واسطة بينهما لانه يمكن ان لا يخلو الذات عن صفة
توجب احدهما اصلا فلا يلزم عدم الاتصاف بشيء منهما في الواقع بل نقول ان الذات لا يجوز
ان يكون مقتضية للقبح وهو ظ واذا لم يكن مقتضية للقبح ولم يتحقق صفة موجبة له ايضا فيكون
حسنا ولا يحتاج الى صفة موجبة للحسن وظاهر انه لا يتجه ما ذكره من الحل فان قلت ما
ذكرت من معنى الذاتي وهو انه يكفي في الذات وعدم سبب القبح بلا احتياج الى صفة وجودية
امر لا يجوز ان يكون القبح ايضا ذاتيا لانا نقول انه لا يجوز ان يكون الذات مقتضية للحسن والا لزم
ان يكون افعال المعاصي حسنا بناء على ما ذكره المعترض واذا لم يكن الذات موجبة له ... ان
بتا ولم يكن ايضا فيكون حسنا ثم لو حسن ما ذكره هنا الكل لا بد هنا القايل صرح [illegible]

الجيب هو صاحب الورد والسقود [illegible]

وكلام الشيخ ايضا في المواقف ناظر فيه حيث قال فان قيل [illegible] موافقة الغرض بعينه [illegible] [illegible]

الا ان الحكم العقلي الذي هو المتنازع فيه [illegible] ولا يقال ان الذات اذا لم يكن [illegible] لان الحسن [illegible] فيجاب بانا نقول [illegible]

امر آخر ايضا موجبا له يكون قبيحا ولا يحتاج الى صفة موجودية موجبة للقبح فيجوز ان يكون
القبح ايضا ذاتيا ولا يلزم على هذا ان يكون افعال الله تعالى قبيحة لانه قد تحقق هناك صفة موجبة
للحسن قلت لما كان الحسن عدميا لانه عبارة عن عدم استحقاق الذم فالظاهر انه يكفي
فيه عدم سبب القبح ولا يحتاج الى صفة اخرى بناء على ما ذكروا من ان العدم المعلول مستند
الى العدم علته واما القبح فهو وان كان اعتباريا لكنه وجودي لكونه عبارة عن استحقاق الذم
فالظاهر انه لا بد فيه انه يحتاج الى علة وجودية هي الذات او صفة وجودية ولا يكفي عدم سبب
الحسن علة له فقد ذكر ان الذات لا يجوز ان يكون علة للقبح حتى يثبت احتياجه الى صفة وجودية
موجبة له ولعل الشارح ايضا اشار الى ما ذكرنا حيث قال والحسن يكفي فيه عدم موجب القبح
هذا غاية ما يمكن ان يقال في هذا المقام فتامل الشيء لكنها ليست صفة حقيقية الا هذا هو الحق
من بين المذاهب وليس المراد انه يكون في جميع الاشياء بالوجوه والاعتبارات بل المراد
انه قد يكون صفة في بعض الاشياء باعتبار الاعتبارات ولان امكن ان يكون لبعض الاشياء حسنه
او قبيحه لذاته او لصفة لازمة كما ذكرنا في صدر البحث الا انه يكون في بعض الاشياء بالاعتبارات
فيظهر وجه في تضعيف كلام الشارح والمحشي واما انه يمكن ان يكون في بعض الاشياء لذاته او
لصفة لازمة فلانه لا دليل على بطلانه فتامل ويمكن ان يختلف الخ الظاهر ان مراده ان بعد
اعتبار الجهة في الفعل يصير الفعل مختلفا ولو بالاعتبار وذلك يصحح الحكم الشارع في احدهما
بالوجوب وفي الآخر بالحرمة مثلا قتل المستحق مهيته مغايرة لقتل غير المستحق فلا ضير في ان
يكون احدهما واجبا والآخر جائزا وليس المراد اعتبار الجهة جزء الموصوف بان يقال الحرام هو القتل
وعدم استحقاق المقتول له والجائز هو القتل واستحقاقه معا لانه غاية التعسف جدا ولا فرق بينها
طرف وما قيل لا يخفى ما فيه من التعسف لان الجهة التي تختلف باختلافها الحسن والقبح مثلا
لا يمكن اعتبارها داخلا في موصوف الفعل مثلا الارث بالهجرة في اول الهجرة كان واجبا ثم
صار حراما وليس الكون في العصر الثاني ولا النسبة الى المورث والوارث اللذين في الزمان
الثاني داخلا في المنهي عنه والموصوف بالحرمة وايضا جعل النزاع بين الجبائي وغيره قريبا من اللفظ
بعيد عما نقل عنهم في الكتب المتداولة انتهى وذلك لانه ان حمله على الوجه الاول ففيه انه الذي
يرى ان التكلف فهو تم واعترف به المحشي ايضا ولا حاجة الى التفصيل

ذاته

ذاته وان اراد ايراد ايراد عليه فلا يخفى ما فيه لانا لا نسلم ان الجهة لا يمكن اعتبارها داخلة
في الموصوف بالمعنى الذي ذكرنا وكذا لا نسلم ان الكون والنسبة المذكورين ليسا داخلين في
المنهي عنه وهل هذا الايراد مثال غريب وليس فيه تأنيس بالدعوى ولا تقريب له اصلا وان حمله
على الوجه الثاني كما هو ظاهر كلامه هنا وما سيجيء منه فيما بعد ففيه ان ذلك ليس مراد من انه يشكل
السؤال ح ايضا بعدم صحة اعتبار الجهة داخلة في الموصوف وكون الكون والنسبة داخلة في المنهي عنه
نعم فيه تعسف جدا كما ذكرنا هذا وما اورده ثانيا امره سهل اذ غاية ما ذكر من ان حمل كلامهم على
هذا بعيد فتامل ثم قال هذا القائل بل الاصوب ان يقال في توجيهه ان النسخ انما يتصور باختلاف
الازمان فكما يمكن ان يقال يختلف المصالح بحسب الازمان ويتغير الحكم بحسبه كذلك يمكن ان يتصور
ان الفعل المنسوخ طبيعة كلية قابلة للتحصلات المختلفة بحسب اختلاف العلل والاسباب والقوابل
والشرائط فلعل اختلاف الاسباب ادى الى ان يحصل الفعل بفصل غير ما كان يحصل به في
الزمان السابق غاية الامر انه ربما كان المعيار الشرعي في نظر المكلف امرا خارجا عن حقيقة
الفعل ولا بعد فيه اذ الشارع ربما ناط التميز بين الافعال بامور خارجة يستبعد عنه العقل بالنظر
بحسب الخارج في ذات الشيء مثلا المذبوح الذي لا يسمى عليه ميتة والذي يسمى مذكى ويستبعد الوهم
ان يكون للتسمية التعظيمية ولو مجردة عن توجه النفس اليه تعالى مدخل في كيفية اللحم وخاصيته سيما
على ما يشترط بعضهم من خصوص لفظ الجلالة وادخال الباء الجارة وانجرار لفظ الاسم وقد ورد
في الحديث ان علة حرمة الميتة افساد امزاج الانسان واضراره به ولعل هذا التوجيه اقرب
ما يمكن ان يوجه كلامهم بحيث ينطبق على النسخ المجمع عليه من المسلمين الا ابو مسلم الاصفهاني
على ما يجيء انتهى وحاصله انه يجوز ان يكون الشيء مهية كلية يتحصل بحسب اختلاف الازمان والمصالح
بفصول متنوعة فيكون حقيقة هذا الشيء في الزمان الاول غير حقيقته في الزمان الثاني فلا ضير في كون
احدهما حسنا والآخر قبيحا وانت خبير بانه لا محصل له اذ معلوم ضرورة ان الخمر الذي كان حلالا
اولا والخمر الذي هو حرام الآن حقيقة واحدة لا اختلاف بينهما ذاتا فليس حقيقة الخمر اولا مغاير
لحقيقته الآن بل ليس القول به الا سفسطة ظاهرة واذا كان حقيقتهما واحدة فلا يمكن القول
بتعددهما ذاتا الا باعتبار تلك الوجوه داخلة في المأمور به والمنهي عنه حتى يصيرا حقيقتين
مختلفتين وهذا هو الذي ذكره المحشي وهذا القائل لا يسلمه فلا محصل لما ذكره

وحمل على ما حملنا عليه كلام المحشي رح لا يكون غير ما ذكره فافهم وقد اجيب عن هذا الدليل
بان في الكذب اى قيل القبح الآخر الذى هو اكثر قباحة هو خذلان النبي برد الاعتراض
عن الاحتيال لتخليصه بالكذب فعلى التقدير كونهما قبيحين يلزم التكليف برفع الامرين
الذين لا واسطة بينهما وذلك لان القبيح ما يذمه العقل واذا كان كل منهما قبيحا مذموما عند العقل
فيحكم العقل بعدم جواز شئ منهما والحال انه لا واسطة بينهما فيلزم التكليف بالمحال الذى اجمع
عليه العقلاء على قبحه فتأمل لكن يرد عليه ان هذا الكذب اقبح قيل هذا ثم عند المجيب
الا ان يتمسك بالنصوص الشرعية انتهى ولا يخفى ان هذا المنع من القايل بالحسن والقبح العقلى
مكابرة جدا هذا وقد اجيب عن الدليل بانه يمكن التخلص عن الكذب بالتعريض ولهذا قيل ان
في المعاريض لمندوحة عن الكذب ولا يخفى وهنه لانا نفرض عدم امكان التخلص بالتعريض في
جميع المواضع مستبعد جدا وقد اجيب ايضا بانا لا نسلم ان الكذب يصير حسنا ههنا بل الحسن
هو لازمه اعنى عصمة النبي وحسن اللازم لا يقتضى حسن الملزوم ولا يخفى ضعفه لان الكذب يكون ح واجبا
البتة فيكون حسنا فلا يمكن منعه وايضا اذا لم يكن حسنا بل كان قبيحا يلزم التكليف بالمحال كما عرفت
فتأمل وملزوم القبح قبيح ما ذكره اثبات لاجتماعهما واما انهما متناقضان فلان الحسن عدم
القبح على تفسيرهم المذكور ويستلزم لعدم القبح على التفسير الآخر هذا قيل اقول فيه نظر لان هذا
الكلام على تقدير صدقه لا يكون مستلزما للكذب لان اصل هذا الكلام ليس صدقه من لوازم
واما يلزم الكذب بشرط صدقه لا مطلق نعم يمكن ان يقال صدقه مستلزم للقبح لا في العقل بل في
آخر واحد المتناقضين لا يكون ملزوما للآخر وان لم يلزم منه اجتماعهما كما قيل في الكلام في بحث
الحدوث الذاتى لكن لا دخل لكون مستلزم القبح قبيحا فيه ويتوجه عليه ان صدقه يستلزم الكذب
آخر ولا استحالة في هذه الملازمة ولا في تحقق الملزوم فدعوى امتناع استلزام احد المتناقضين
للآخر باطل انتهى ويمكن ان يقال ان هذا الكلام وان لم يستلزم الصدق فلا يكون ملزوما للكذب
الكلام الغدوى لكن لا شك ان كل كلام يستلزم لواحد من الصدق والكذب والمفروض ان
كلا منهما يستلزم لاجتماع النقيضين في هذا الكلام فيكون هذا الكلام مستلزما لاجتماع النقيضين
فيتم الدليل فتأمل واما الثانى فلاختلاف المحل اى يمكن توجيهه بوجهين احدهما ان يكون
المتصف بهذه الجهة موصوف بصفة وذلك الفعل المتصف بجهة اخرى

هذا الجواب اوردها المحقق الفريد في التجريد منه

هذا الجواب ذكره العلامة الحلى طاب ثراه في شرحه لهذا الكتاب منه

موصوف

موصوف بمقابلها مثلا الكذب المستلزم لخلاص النبي هو حسن والكذب الغير المستلزم له قبيح
ولا شك ان المحل مختلف ولو اعتبارا فلا يلزم اجتماع المتقابلين في محل واحد وثانيهما
انه يأخذ الجهة جزء المحل فمجموع الفعل مع هذه الجهة محل لاحد النقيضين ومع الجهة الاخرى
محل للنقيض الآخر فاختلف المحل فلم يلزم اجتماع النقيضين في محل واحد والظاهر ان شيئا
من الوجهين لم يصف عن كدر اما الاول فلان الظاهر ان الحسن هو الفعل باعتبار والقبيح
هو باعتبار آخر لا ان الحسن هو الفعل المتصف بهذا الاعتبار والقبيح هو المتصف باعتبار
آخر كما يشهد به الوجدان واما الثانى فلانه بل لا يكاد يصح في اكثر المواضع مثلا زيد اذا
كان ابا لبكر وابنا لعمرو لا يمكن ان يقال ان الاب هو مجموع زيد والنسبة الى بكر والابن هو
مجموع زيد والنسبة الى عمرو وهو ظ نعم يمكن ان يقال ان الاب هو زيد المضاف الى بكر والابن
زيد المضاف الى عمرو كما في الوجه الاول لكن الوجدان يكذبه ايضا كما ذكرنا والظاهر ان يقال
ان معنى اتصاف الشئ بجهة واعتبار بصفة وباعتبار آخر بمقابلها معنى بديهى يجده العقل
بخصوصه في موضع موضع مثلا اذا تعدد الاضافة يمكن الاجتماع المتقابلين كزيد مثلا يكون
ابا لبكر وابنا لعمرو وكما يكون الشئ فوقا لشئ وتحتا لشئ آخر الى غير ذلك من الامثلة
وليست الاضافة وافقة في الوصف وكذا ليس الموصوف هو الامر المضاف وان كان هو
الامر المضاف كذلك يمكن ان يكون شئ نافعا باعتبار وضارا باعتبار آخر وتحقيق ذلك انه لا يمتنع
الا انه يمكن ان يكون شئ نافعا في الجملة وضارا في الجملة ولا تناقض بين النفع في الجملة والضرر
في الجملة بل التناقض يكون الضرر في الجملة والنفع من جميع الوجوه او بالعكس وكذا يمكن ان
يكون شئ نافعا من جهة وليس له نفع اصلا من جهة اخرى ومعنى ذلك ان هذه الجهة صار سببا لكونه
نافعا وتلك الجهة لا يصير سببا لكونه نافعا اصلا وعلى هذا القياس يظهر لك الحال في كل موضع
اجتمع فيه المتقابلان باعتبارين فتدبر وبما قررنا ظهر فساد ما قاله بعض الفضلاء من ان الظاهر
ان الجهة ههنا تعليلية لا تقييدية فلا تنفع تعددها في اختلاف المحل ودفع التناقض والظاهر
في الجواب على هذا المذهب منع اجتماعهما فان كل صدق ليس حسنا على هذا المذهب بل اذا كان
على وجه خاص وكذا كل كذب ليس قبيحا بل اذا كان على وجه خاص ومنعا تحقق احد الوجهين المذكورين
ههنا فلا اجتماع اصلا فتأمل انتهى وذلك لانك قد عرفت انه يجوز اتصاف الشئ ...

فههنا مجموع الكذب وكونه مستلزما لخلاص النبي حسن منه

[illegible]

وعلمت ان تحقيق ذلك الاتصاف معلوم عند الرجوع الى الوجدان في خصوص المواضع وظ
ان العقل يحكم بجواز اتصاف الشي بالحسن والقبح باعتبارين بالمعنى الذي ذكرنا وانكار هذا
مكابرة نعلم ان الجهة ليست هنا تعليلية لانتفع تعددها في دفع التناقض وتحقيق المقام
ان ماذكره من ان الجهة التعليلية لا يكفي لاجتماع المتقابلين المراد منه انه لا يمكن ان يصير جهة
علة لاتصاف شي بالحسن مثلا وجهة اخرى علة لعدم اتصافه بالحسن اصلا وهذا امر ودري لكنه يمكن
ان يكون جهة علة لاتصاف شي بالحسن في الجملة وجهة اخرى علة لعدم اتصافه به بل بالقبح في الجملة
ولا محذور في ذلك اذ لم يلزم هنا اجتماع المتقابلين حقيقة ولكن فيما نحن فيه هذا القبيل فان خلاص
النبي صلى الله عليه وسلم يوجب كون الكذب حسنا في الجملة ولا ينافي ذلك كونه قبيحا ايضا في الجملة ولا يوجب
كونه حسنا من جميع الوجوه حتى ينافي ذلك فتامل واما ماذكره بقوله والظاهر في الجواب الخ ففي
ما فيه فانتظر وقيل اقول فيه نظر لانه قد سبق ان الفرق بين مذهب الجبائي وغيره انه لا يعتبر
الجهة داخلة وغيره يعتبره كذلك الا ان يقال كان ما سبق بتجويز الكون مذهب الجبائي وغيره
متميزا بالفرق المذكور وهذا التجويز لكون مذهب الجبائي لا على ما سبق نسبته اليه بل على ما سبق
نسبته الى غيره ولا منافاة بين التجويزين لكن لا يخفى ان اعتبار الجهة داخلة تكلف بعيد بل لا
يمكن جعلها جزء الموصوف بالحسن على ما سبق الاشارة اليه والصواب ان يقال لا يلزم اجتماع
المتضادين لان الجهتين اللتين هما علتا الحسن والقبح متغايرتان مع الفعل ولا يجتمعان فلا
يلزم اجتماع الضدين فالصدق مطلقا ليس بحسن بل عند تحقق جهة مخصوصة وكذا الكذب
ليس بقبيح كليا بل عند انتفاء نفعه وحالة عارضة غير لازمة وعند ذلك يظهر اختلال الدليل
انتهى وبعد تسليم انه جعل الجهة هناك وكذا هنا جزء الموصوف نقول ان جعل الجهة هنا جزءا
على مذهب الجبائي لا ينافي ما ذكره هناك من انه لم يجعل الجهة جزءا وذلك لان مراده هناك ان
الجبائي حيث قال ان الفعل يتصف بالحسن والقبح بالوجوه والاعتبارات اخذ الفعل في
نفسه بدون اعتبار الجهة معه ولذلك جعل متصفا بهما باعتبار الاعتبارات ومن قال انه
يتصف بهما لذاته جعل الجهة جزء الموصوف هذا لا ينافي ان يكون الموصوف في الواقع
في بعض المواضع وهو حين اجتماع المتقابلين هو المجموع على مذهب الجبائي ايضا وذلك كان يتصف
يتصف بالمتقابلين بالاعتبارين والمراد من الفعل هو الفعل نفسه من

من غير اعتبار الجهة معه وان كان الموصوف بهما في الواقع هو الفعل مع الجهة بناء على هذا
التوجيه فان قلت هذا ينافي ماذكره سابقا من ان نظر الجبائي اسلم وذلك لانه على هذا يكون
نظر من جعل الجهة جزءا اسلم قلت هذا انما هو في قليل من المواضع وهو حين اجتماع المتقابلين
واما في المواضع الاخر فجعل الجهة جزءا تكلف فلذا قال ان نظر الجبائي اسلم فافهم واما ماذكره
بقوله والصواب الخ ففيه انا نعلم قطعا انه ليس هنا امر يخرج الصدق عن كونه حسنا الا انه مستلزم
للكذب وذلك لا يصلح لذلك لان ذلك الكذب اما قبيح اولا فان قلتم انه قبيح فيلزم التحكم لانكم
تحكمون بعدم حسن الصدق المستلزم للكذب باعتبار استلزامه له فكيف تحكمون بقبح هذا الكذب
مع كونه مستلزما للصدق والفرق بينهما تحكم جدا وان قلتم انه ليس بقبيح فكيف يكون الصدق
المستلزم له قبيحا باعتبار ذلك الاستلزام وعلى هذا القياس يخرج الكذب لانه ليس امر يخرج الكذب
عن القبح الا انه مستلزم للصدق فان قلتم ان ذلك الصدق حسن يلزم التحكم لانكم تقولون ان
الصدق المستلزم للكذب حسن وللكذب المستلزم للصدق ليس بقبيح وهو تحكم وان قلتم ان
الصدق ليس بحسن فلم تحكمون بعدم قبح الكذب المستلزم له فتامل واعلم ان هذا الدليل لا يبطل
القول بالصفات اللازمة ايضا اذ يمكن ان يكون الفعل بصفة محل لاحد المتقابلين وبصفة
اخرى محلا للاخر بعين ماذكر من الوجوه في الوجوه والاعتبارات وكلامهم صريح في انه دليل
هذا القول ايضا فتامل اقول يمكن ان يجاب الخ قيل ان الافضاء الى القبح علة للقبح
عند القائل بوجوب مقدمة الواجب وكون الامر بالشي نهيا عن الضد فما يأتي السؤال بكون
الاتصاف فيما نحن فيه بالعرض على القول بنفي الاصلين المذكورين وشبههما لان الاتصاف
بالعرض على ماذكره يرجع الى عدم الاتصاف بالحقيقة واطلاق الاسم عليه مجازا وهو انما يأتي
على القول المذكور فلا يكون حاسما والجواب الحاسم ماذكرنا سابقا ومما ذكرنا يمكن ان يستنبط
حال كون ترك المفضي الى الحسن حسنا فتامل انتهى وكان عدم تمشي ذلك بناء على الاصلين المذكورين
لانه لو قيل بوجوب مقدمة الواجب يكون المفضي الى القبيح قبيحا البتة لان ترك القبيح المفضي
اليه يكون واجبا وهو لا يتم الا بترك المفضي الى ذلك القبيح ما هو علة للقبح سلمنا انه قبيح لكن لم
ان ما نحن فيه ما هو مستلزم للقبيح علة له بل المسلم هو مجرد الاستلزام وان اراد ما يعم المستلزم ايضا
فلانم ان تركه حينئذ يكون مقدمة وعلة لترك القبيح بل يكون لازما لترك القبيح ولازم الواجب

هذا اما ورد هناك لقول الشارح فيه
منه

بعد ما كتبت هذا رايته مذكورا
في كلام المحشي بعد ذلك فاعلم
منه

ان يكون واجبا فتدبر وكذا لو قيل ان الامر بالشي يكون نهيا عن ضده يكون المفضي الى
القبيح قبيحا البتة لان ترك ذلك القبيح يكون واجبا فيكون مامورا به فيستلزم النهي عن ضده
ولا شك ان المفضي الى النقيض ذلك الترك ضد له فيكون منهيا عنه فهو معنى القبيح وفيه ان
النزاع في ان الامر اذا وقع صريحا يكون مستلزما للنهي عن الضد اولا واما ما حكم العقل بوجوبه فالظ
انه ليس داخلا في محل النزاع على ما هو المشهور ولا يقول احد انه يستلزم النهي عن ضده الا ان يتمسك
بانه فيما نحن فيه تحقق الامر الصريح بالصدق وترك الكذب وايضا انهم جعلوا كون مستلزم القبيح قبيحا
دليلا على ان الامر بالشي نهي عن الضد فلا ينبغي ان يستدل به عليه حيث قالوا ان فعل الضد
الخاص مستلزم ترك المامور به وهو محرم قطعا فيحرم الضد ايضا لان مستلزم المحرم محرم هذا ويمكن ان
يكون هذا منظور القايل يعني منع كون المفضي الى القبيح قبيحا لا يتم بناء على القول بهذا الاصل
لانهم استدلوا بهذا المتفرع عليه وتفرع بعده انه يلزم ان لا يجامع هذا المنع مع هذا الدليل الخاص
ولا ضير فيه ولا يلزم ان لا يصح على تقدير صحة هذا الاصل لان دليله غير منحصر في هذا الدليل المذكور
هذا واما منع كون المفضي الى الحسن حسنا فكانه زعم انه لا يصح على القول بوجوب المقدمة لان الحسن
واجب والمفضي اليه مقدمة له فيكون واجبا على هذا الاصل ويرد عليه ايضا خطر بما عرفت من انه
ان اراد بالمفضي العلة فمسلم وجوبه ولا نم كون المستلزم فيما نحن فيه علة وان اراد المستلزم مطلقا
اعم من العلة فلا نم كونه مقدمة حتى يكون واجبا فتدبر واما الاصل الآخر فالظ انه لا ربط له بهذه
المقدمة فتامل وقد اعترض بعض المحققين على ما ذكره المحشي بان الوصف بالعرض ليس وصفا لازما
للذات الا يرى ان حسن الكلام وقبحه ليس صفة لازمة للسيد فيرجع الى الوجوه والاعتبارات
انتهى ودفعه ظ لان مراد المحشي انه ليس ههنا اتصاف بالحسن والقبح حقيقة حتى يتوهم انه ذاتي ام لا
بل اتصاف بالعرض والمجاز يعني انه لازمه حسن او قبح فلا يلزم ح اجتماع المتقابلين حتى يحتاج الى
الرجوع الى الوجوه والاعتبارات فاعتبر لانه قبيح لكذبه وحسن لاستلزامه ترك الكذب
هذا قيل قد عرفت ان الكلام قابل للصدق والكذب غير ملزوم لشي منهما فليس على تقدير كذبه
ملزوما لترك الكذب فلم كذبه ملزوم لترك الكذب ثم ترك الكذب في الغد يتصور على
وجهين احدهما ترك الكذب بالتلاعه في ضمن الصدق وثانيهما ترك الكذب صرفا والتزد
ح وكذب الكلام الامسي لا يستلزم الا القدر المشترك بين الامرين

هو عمدة المحققين الشيخ بهاء الدين رحمه الله تعالى ذكره في حواشي الزبدة سنه

والمشترك

والمشترك بين الراجح والمباح لا يكون راجحا بل مباحا وملزوم المباح لا يجب ان يكون راجحا
ولا مباحا فان كثيرا من المحرمات ملزوم للامور المباحة ولا شبهة فيه انتهى وقد عرفت ان الكلام
وان لم يكن ملزوما لشي منهما لكنه ملزوم لشي منهما وكل منهما مستلزم للمفسدة وبه يتم الدليل
واما الايراد الاخير فمتوجه الا ان يقال ان الغرض تحقق الكلام منه في الغد مع كذب الكلام
الامسي مستلزم لعدم كذب هذا الكلام فيكون حسنا ولا يتصور ح احتمال آخر حتى يكون اللازم
هو احد الامرين ثم الظ انه لا فرق كثيرا بين استلزام المباح والراجح فاذا جاز ان لا يكون
ملزوم المباح مباحا جاز ان لا يكون ملزوم الراجح ايضا مباحا فلا ينبغي تجويز الاول ومنع
الثاني بل الحق تجويز الثاني ايضا كما ذكره المحشي فتامل واعلم ان الشارح خالف الشراح ههنا
حيث رد الصدق والكذب في الكلام الامسي وهم قد اعتبروهما بالقياس الى الغد وتوجيهه
انه اذا قال لاكذبن غدا ثم اتى في الغد بكلام فان كان هذا الكلام صادقا كان حسنا لصدقه
وقبيحا لاستلزامه كذب الكلام الامسي وان كان كاذبا كان قبيحا لكذبه وحسنا لاستلزامه صدق
الكلام الامسي ح لا يخفى ان هذا ايضا حسن بل احسن من تقرير الشارح حيث لا يتوجه عليه الايراد
الذي ذكرنا من القايل بل انه اصلا لكن تقرير الشرح اوفق بالمتن كما ذكره المحشي قيل ما زعم
من مغايرة توجيه الشارح لتوجيه الشارحين وكونه اوفق للمتن محل تامل اما الاول فلان
الضمير المجرور في قول الشارح فيجتمع فيه صفتا الحسن لا يحتمل ان يرجع الى الآخر الذي هو
الكلام الغدي بل هو ارجح لقرب المرجع فيرجع الى توجيه الشارحين وايضا ردد بين صدق
الكلام الامسي وكذبه دون الغدي لان الكلام الغدي غير معلوم التحقق فالترديد في الغد بين
الكذب وتركه او الصدق وتركه لا بين الصدق والكذب وكلام المص صريح في الترديد بين
الصدق والكذب انتهى ونقول ان ضمير فيه وان احتمل الرجوع الى الآخر لكن الترديد بين
صدق الكلام الامسي وكذبه ظ في ان اجتماع النقيضين فيه اذا الترديد فيه والالزام المحذور في
الكلام الغدي ركيك جدا وما ذكره من الوجه في ذلك فما لا وجه له اذ غاية ما يستفاد منه انه
لا يمكن الترديد في الغد بين الصدق والكذب لاحتمال ترك الكلام راسا فينبغي الترديد فيه بين
الصدق وتركه او الكذب وتركه والمص لم يفعل كذا بل ردد بين الصدق والكذب فينبغي
حمل الترديد في الكلام الامسي بان يقال انه ان كان صادقا يلزم انه

كلام كاذب فهو قبيح لكذبه وحسن لاستلزامه صدق الكلام الاصلي وان كان كاذبا كان الكلام
الغدي او تركه حسنا لذاته وقبيحا لاستلزامه كذب الكلام الاصلي فلذلك قرره الشارح و
دفع جزر بان هذا انما يدل على ان عبارة المص ايضا ظاهرة في التوجيه الذي نسبناه الى الشارح
لا ان عبارة الشارح تحتمل الحمل على توجيه الشارحين لانك قد عرفت ان الظاهر ان الترديد
والزام المحذور انما هو في محل واحد فاذا كان الترديد في الكلام الاصلي كان هو ايضا فيه
نعم لو ورد في الكلام الغدي بين الصدق وتركه او الكذب وتركه كان الظاهر الزام المفسدة
فيه وليس غرضنا الا ظهور العبارة فيه لا عدم احتماله للتقرير الآخر ولا ريب في الظهور فيما ذكرنا
على انك قد عرفت بما قررنا انه لا يلزم على توجيه الشارحين ان يردد في الغد بين الصدق
وتركه او الكذب وتركه لانا نفرض تحقق الكلام في الغد وح نردد بين صدقه وكذبه فلو قلنا
ان مرضا الزام المفسدة في الكلام الاصلي لما ورد فيه ولا يتجه الوجه الذي ذكره ح السلا
في من ثم قال الداماد انما في قوله كله في غد قوله لا جمع النقيضان في صدق من قال
كما يمكن ان يكون داخلا على الموضوع بان يكون الصدق بمعنى الفاعل والاضافة الى
من قال من باب اضافة الكلام الى المتكلم كذلك يمكن ان يكون داخلا على ظرف الزمان
اوعلى الصورة التي يتحقق فيها اجتماع النقيضين على حذف المضاف وترجيح احد التوجيهين على
الاخر غير معلوم فليتامل وانت تعلم ان التوجيه الاول لبعيد جدا فلا ينبغي ان يكون بنا الكلام السيد
عليه على انه على هذا التوجيه يحتمل ان يكون اجتماع الحسن والقبح في الكلام الغدي اذ محصوله انه
يجتمع النقيضان في الكلام الصادق الصادر من قال لاكذبن غدا او الكاذب اذ لا شك
ان هذا الكلام يحتمل ان يكون هو قوله لاكذبن غدا او كلام آخر منه وهو الكلام الغدي فلا يوافق
ما ذكره شرح بهذا يظهر انه لا يظهر من كلام القايل من انه على التوجيه الاول لا يكون موافقا لتوجيه
الشارحين وعليه بنا كلام شرح محل تامل الا ان يكون على سبيل التنزل فالاظهر هو الحمل على التوجيه
الثاني الى يجتمع النقيضان في صورة صدق من قال لاكذبن غدا وكذبه ولا شك ان هذا وان احتمل
ان يكون الاجتماع في الكلام الغدي لكن الظاهر انه ان يكون في قوله لاكذبن غدا والكلام هذا
وليس غرض السيد الا الظهور ولهذا قال وفيه تامل ويمكن ان يحمل عبارة المص على انه يلزم اجتماع
الصدق ممن قال لاكذبن غدا وصدور الكذب عنه والحاصل انه يلزم الاجتماع

في اخبار

في اخبار هذا الشخص سواء كان صادقا او كاذبا وليس المراد ان لفظ الصدور مقدر بل هو
ما يفهم من لفظ الصدق ولا يخفى ان المتبادر منه هو لزوم الاجتماع في القول المذكور لا في كلام
آخر فتدبر معطوف على استلزام وتنزعا عليه فيكون الحاصل انه لو لم يكن اللاحسن
سلبا لم يكن الحسن ذاتيا لان اللاحسن لم يصدق على المعدوم ح فيصدق الحسن عليه فلم يكن
ذاتيا وقيل انه يمكن اثبات كونه وجوديا مع هذا ايضا بدون التمسك بكون اللاحسن سلبا بان يقال
لو لم يكن الحسن وجوديا لكان نقيضه وجوديا لاستحالة ارتفاع النقيضين فلم يصدق على المعدوم
فكان الحسن صادقا عليه لاستحالة الارتفاع ايضا فلم يكن ذاتيا فتامل ومنها انه لو تم لدل
الخ ومن هذا الايراد يظهر ان هذا الدليل على تقدير صحته يبطل جميع المذاهب ولا اختصاص له
بابطال قول من زعم ان الحسن والقبح ذاتي فلا وجه للتخصيص وسيذكر الشارح وجهه وسيجي
ما فيه في كلام المحشي فانتظر في الحاشية مع ان بعضها مذكور في الكتاب كانه اشار الى
انه يمكن استفادة الوجهين الاولين مما ذكره المص من النقض بالممكن اما الاول فبان يكون خصوص
الامكان مثالا وانما اختاره لانه يجري فيه ما ذكره بقوله وايضا ايضا واما الثاني فبان يكون
الامكان مثالا للمفهوم عدمي بناء على ان الامكان هو سلب الضرورة ويكون النقض بعضا لدليل
كون الحسن وجوديا مع ما ذكره المحشي وكان المذكور في الشرح المشهور ايضا كعبارة المص فايلزم تحمل
على ما ذكره واما كونها صريحة في ذلك فلم اقف عليه فتامل على ما هو المناسب للمقام وذلك لان
المعروض يجب ان يكون موجودا في الخارج لا ان يكون وجوديا اي لا يدخل السلب في مفهومه
فافهم فقوله واذا ثبت ان نقيضه الخ لو حمل الوجودي على المعنى الثاني ايضا يمكن ان يمنع
ذلك لجواز ان يكون كل من النقيضين سلبا الا يكون السلب داخلا في مفهومه وما نقله المحشي من
السيد الشريف من ان النقيضين لا بد ان يكون احدهما وجوديا والآخر عدميا ثم لانهم ذكروا
ان نقيض كل شيء رفعه ويجوز ورود السلب على السلب كما نرى في الاعمى ولو سلم فذلك في
القضايا واما في المفردات فلا فتامل ثم ههنا بحث آخر وهو انه ان اريد بما ذكره من ان
الحسن وجودي نقيضه سلبي ان هذه القضية اي قولنا هذا حسن وجودي وهذا ليس بحسن سلبي
فلكنه لا ينفع ههنا اذ المقصود ان مفهوم الحسن وجودي حتى يكون عرضا وهذا لا يلزم من ذلك
اذ يمكن ان يكون سلبيا ومع ذلك يكون القضية موجبة نحو قولنا زيد لا كاتب وان اريد

ان هذا المفهوم اي مفهوم الحسن وجودي ومفهوم اللاحسن سلبي فيرد على هذا الدليل ح انا
لا نسلم انه اذا لم يصدق عليه ليس بحسن صدق عليه انه حسن اذ يجوز ان لا يكون لا حسنا
ولا لاحسنا ولا خير فيه عند عدم الموضوع نعم لا يجوز ان لا يصدق هذا ليس بحسن ولا هذا
حسن فاحسن التامل ان اريد بالذاتي الوجودي اي لو كان المراد بالوجودي
هو الموجود في الخارج كان كما ذكره المحشي واما لو اريد المعنى الآخر فيرد ايضا انا لا نم
انه ليس للمعدوم صفة ذاتية بهذا المعنى كما ذكره المحشي في الايراد الثالث في ابطال
الشق الثاني من الترديد فتامل على ما تقرر من ان معنى الخ وقد تقرر ما يرد عليه
ايضا قال الشارح يعني ان النفي الخ هذا توجيه عبارة الشارح بقدر الامكان لكنه اداء جدا
اما اولا فلان الفرق بين ورود السلب على الوجود في نفسه وعلى الوجود لغيره مما لا محصل
له اذ كما لا يلزم من وروده على الثاني وجود النفي كذلك لا يلزم من وروده على الاول ايضا
وهذا ظ كيف ولو لزم ذلك لزم وجود جميع الاشياء اذ ما من شيء الا ويمكن اعتبار السلب واردا
على وجوده في نفسه فيلزم ان يكون موجودا على هذا الفرض وامكان اعتبار وروده بنحو آخر ايضا
لا يجدي كما لا يخفى واما ثانيا فلانه على تقدير وروده على الثاني لا يلزم منه ثبوته لغيره اذ ظ
جدا ان سلب ثبوت شيء بغيره لا يستلزم ثبوت ذلك الشيء لغيره اصلا بل يمكن ان لا يكون ثابتا
لشيء اصلا وان كان ثابتا لغيره في الواقع وهذا وان لم يضر باصل الجواب لكن المقصود تحقيق
ما ذكره هذا مع ما فيه من التكلف بعد حل عبارة المص عليه فتامل وان كان ظاهره
سلب حمل الاشتقاق على شيء يمكن ان يحمل على ظاهره ويكون المراد ان المراد باللااشتقاق سلب ثبوت
الاشتقاق لشيء لا سلب حمل الاشتقاق على شيء مواطاة اي ما لا يكون اشتقاقا ويكون غرضه تطبيق
مثال اللااشتقاق على ما ذكره من مثال ورود السلب على الثبوت لانه لو كان المراد سلب الحمل
يثبت وجود النفي اذ حمل على الغير ايضا اعم من الوجود ويدل عليه قوله ويحمل عليه فتامل
اقول فيه تامل الخ لعل المجيب اراد دفع الاستدلال على مذهب من لم يقل بثبوت المعدوم
ايضا حتى يتم الجواب على مذهب الخصم ايضا فلذلك تمسك بالثبوت لغيره هذا لكن الاظهر ان
يحمل عبارة الشرح على ما ذكره الشارح بل يتحقق انه مبني على مذهب المعتزلة لان المستدل منهم ويكون
فلا يكون موجودا بل معدوما ثابتا وقد يكون منقسما الى الوجود والعدم

فلا يلزم ان يكون موجودا على ما ذكره المحشي وفيه ايضا انه لا وجه للتخصيص بكون المنفي ثابتا بل اذا
كان منفيا ايضا لا يكون موجودا وكانه زعم ان السلب اذا ورد على شيء ثابت يجوز
يجب ان يكون المنفي ثابتا بذلك الثبوت والا لزم ارتفاع النقيضين فلذلك اجاب
بان المنفي يجوز ان يكون ثابتا ح لا يلزم الا ثبوته لا وجوده اذ ارتفاع النقيضين في الامور
الثابتة ان لا يكون شيء هناك ثابتا لا ان لا يكون موجودا وقد عرفت انه لا يلزم ذلك لكن
هذا مع ذلك اظهر واسلم مما ذكره الشارح جدا اذ الجواب على هذا الخ عند وجه غايته انه لا يكون
الجواب التحقيقي واما ما ذكره الشارح فمما لا توجيه له اصلا ثم لا يخفى ان الحمل على التنزل والاستظهار
في امثال هذه المقامات ركيك جدا سيما قطعا فتامل وقوله فعلى تقدير وروده الخ ظاهره ان
بناء المناقشة ايضا على ما ذكره من ثبوت المعدوم وتوجيهه ح ظ ويمكن ان يحمل على ما اوردنا
اولا على الشارح وح لا يكون بناؤه على ثبوت المعدوم بل المراد انه على تقدير وروده على الوجود
في نفسه ايضا لا يلزم ذلك كما ذكرنا لكنه بعيد كما يشهد به من له دربة باساليب الكلام
اقول والا ظهر ان يقال في وجه التخصيص الخ ليت شعري ما الباعث للشارح على ايراد هذا السؤال
حتى يحتاج الى ذلك التخصيص بل ينبغي التمثيل بالثابتات حتى لا يحتاج الى ذلك فتامل
فيكون منفيا عندهم المعتزلة خصوا الممتنعات باسم المنفي واتفقوا على انه ليس لها ثبوت
وهو ان الوجودي الخ هذا هو الايراد الثالث الذي ذكره المحشي سابقا لكن المحشي
ابطل الشق الثاني اعني ما يكون المراد بالسلب والوجودي ما كان السلب داخلا في مفهومه
وما ليس كذلك بانه لا نم ح انه لو كان اللاحسن وجوديا لاستلزم محلا موجودا والسيد لم يتعرض لذلك
بل بنى الجواب على ان المراد اثبات كون الحسن وجوديا اي موجودا الا انه المعتبر في الغرض فيكون
المراد بالوجودي ذلك لم يثبت مدعاه واذا الوجودي بهذا المعنى لا يجب ان يكون موجودا الخ وقد
اشار المحشي الى ذلك هناك بقوله على ما هو المناسب للمقام كما عرفت فتدبر والسبحان
لا بد ان يكون شاملا لهما الخ قد عرفت انه يمكن منعه فتذكر الشارح الا فيتر لما كان الكلام من المختار
هو ان يكون بمعنى اسم الفاعل ولم يمكن المراد ذلك فسره بمعنى اسم المفعول اقول هذا مبني على
نفي الاولوية الخ وذلك لان احتمال ان لا يكون مع المرجح لازما لكن عند من يجوز الاولوية لم يبطل
با ذكره فلا بد من ابطاله بنفي الاولوية وانت خبير بانه اذا ابني على نفي الاولوية [illegible]

بسند فع الاعتراض عن المصنف والشارح منه

ابطال الشق الذي ذكره آخرا وهو ان لا يفتقر الى مرجح اصلا لانه اذا لم يمكن ان يصدر الشيء
مع الاولوية عند وجوبها الى الآن يق انه توسعة للدليل وابطال لهذا الشق بطريق آخر
غير ما علم اولا ولا ضير فيه ويمكن ان يتكلف ويق انه ليس مبنيا على نفي الاولوية بل على ما ذكره
بقوله واذا لم يفتقر الى مرجح الخ يبطل الاحتمال المذكور ايضا بان يكون المراد انه لم يفتقر الى مرجح
موجب وهو اعم من ان لا يكون مرجح اصلا او كان لكن لا يكون موجبا بل موجبا للاولوية
وعلى التوجيهين فرضنا صدوره عنه تارة وعدم صدوره اخرى من غير تجدد امر من الفاعل
اما على الاول فلانه لا مرجح اصلا واما على الثاني فلانه وان تحقق المرجح لكن ذلك المرجح الموجب
للاولوية فرضناه في صورة عدم الصدور ايضا فيكون هو بمنزلة العدم فمع وجوده يصدر تارة
ولا يصدر اخرى مع ت دي الحالين فيكون اتفاقيا والاتفاق لا يتصف بالحسن والقبح اتفاقا
ويح لا حاجة الى ابطال نفي الاولوية بل ما ذكر بنفي الاولوية كما لا يخفى فان قلت ان الاتفاقي
ما لم يصدر عن قصد واختيار ولا يلزم ما ذكره ان يكون اتفاقيا بهذا المعنى اذ لو لم يكن مرجح
اصلا يمكن ان يق انه اتفاقي اذ مع القصد لا بد من تحقق المرجح على ما يقتضيه الحس اما مع وجود
المرجح فلا وجه لكونه اتفاقيا اصلا قلت ان المرجح المذكور لما كان موجودا في صورة عدم الصدور
ايضا كما عرفت فهو بمنزلة العدم فلا يكفي لتحقق القصد فالصدور حينئذ يكون بلا قصد فيكون اتفاقيا
فتامل ثم لما كان الترجح بلا مرجح اي وذلك لانه اذا كان صدوره وعدم صدوره متساويا
ولم يكن صدوره بتجدد امر من الفاعل من ارادة او غيرها يكون ترجحا بلا مرجح البتة ولا يتوهم ان
اللازم هو الترجيح بلا مرجح الترجح هذا والامر فيه سهل اذ ما ذكره الشيء ايضا طريق صحيح يمكن ان يتمسك
به فلا ضير فيه كما لا يخفى فان قيل المراد ان لم يفتقر الى مرجح اي فيكون حاصل الدليل انه ان
كان لازم الصدور فذاك والا فان افتقر الى مرجح صادر من الفاعل من ارادة او غيرها فمع ان
كان لازم الصدور فذاك والا تسلسل وان لم يفتقر الى مرجح صادر من الفاعل فلا بد من التمسك
بكونه اتفاقيا وعليهم هذا قول الشيء من غير تجدد امر من الفاعل يكون تكلف مستغنى عنه في تقرير
الدليل كما ذكره حتى يلزم التسلسل وهو ح وايضا نفرض جميع تلك الامور المتسلسلة
ونقول انه مع ذلك المجموع اما ان يكون لازما فيكون اضطراريا او لا فيكون وتوهم بسبب ذلك
والترجح فتدبر ثم نقول العقل لا يحكم بحسن فعل اي لما كان هذا المقام

من المباحث العظيمة والمطالب المهمة وقد ضل فيه فهم العقول وزل قدم الفحول سالت من
والدي دام ظله العالي ان يكتب على هذا الكلام حاشية يبين فيها ما كان يفيده في اثناء
المباحثة ليرجع اليها كل من تحير في هذا المطلب وسد عليه كل مذهب فتفضل سلمه الله تعالى علي
وشرفني باجابة مسؤولي واسعاف مامولي فكتب هذه الحاشية فيه بحث لان الاضطرار الذي
لا يحكم العقل بحسن فعل يصدر معه ليس هذا المعنى الذي لزم مما ذكره لان اللازم مما ذكره ليس الا انه
يجب صدور الفعل عن العبد بسبب وجود الاختيار والارادة فيه ووجودهما فيه ليس
باختياره والحق ان هذا هو الاضطرار المذكور بل الاضطرار المذكور على احد وجهين اما بان يصدر الفعل
من الفاعل بدون شعور وارادة كما يصدر عن الطبايع واما بان يصدر عنه مع الشعور لكن بقسر قاسر
وجبر جابر مثل ان ياخذ احد يداه ويضرب بها رجلا اما اذا صدر فعل عن فاعل يكون عالما
به وبمصلحته ويكون علمه بمصلحته باعثا له على فعله حتى لو لم يكن له ذلك العلم بل كان له العلم بمصلحة تركه
لما فعله بل تركه لاجل علمه بمصلحة تركه فليس هذا الاضطرار اصلا وان كان صدور الفعل بعد حصول
ذلك العلم بطريق الوجوب واللزوم سواء كان حصول العلم من نفسه او لا فان تسمية هذا
مجرد اصطلاح اذ اصطلحتم على ان مثل هذا الفعل ليس اختياريا بل اضطراريا والتسمين الاولين ليسا
اضطراريا والا ففي الحقيقة لا فرق بين الاقسام فيما يتعلق بغرضنا من جواز تعلق الحسن والقبح
والمدح والذم والثواب والعقاب كيف ولو كان بعد حصول العلم بمصلحة محرم مثلا يجب ان يصدر ذلك
المحرم من الفاعل فاي ذنب للفاعل في ذلك اذ ليس له ذنب في حصول العلم اصلا ضرورة ولا اتفاقا
سواء قيل ان حصوله منه بالايجاب اولا وبعد حصول العلم لا يمكنه ان يمنع صدور الفعل بل يصدر
البتة فاي معنى لكون الفاعل مذنبا ومستحقا للتوبيخ والتشنيع واللوم والعقاب اكل ذلك بمجرد
ان العلم والارادة من جملة اسباب الفعل كلا وهل هذا الا مثل ان يكون رجل ثقيل على يده
بالعلم والآخر بالارادة والآخر بالفاعل ثم شد حبلا على وسط العبيد وكان راس الحبل بيده
فجذبه بحيث سقطت العبيد وكان سقوط العلم مستلزما لسقوط الارادة وسقوط الارادة
مستلزما لسقوط الفاعل فهل يجوز ان يعذب السيد الفاعل لاجل سقوطه باعتبار ان الارادة
والعلم كانا من جملة اسباب سقوطه وهل يجوز عاقل مثل ذلك قلت لو كان مجرد العلم سببا موجبا
للارادة او للفعل لكان الامر كما ذكرته لكنه ليس كذلك بل العلم بالمصلحة مثلا يصير منشا للارادة

سببا موجبا للفعل ان قلنا ان الارادة ليست الا الداعي او للارادة ان قلنا انها غيرها
وفي بعض الموارد لا يصير سببا لاحدهما كما ان الصالح والطالح مشتركان في العلم بمنفعة الخمر
مثلا وذلك العلم يكون في الطالح سببا موجبا لشربه او للارادة الموجبة ولا يكون في الصالح
كذلك فهذا الامر هو الذي يوجب كون الطالح مذنبا مستحقا للذم والعقاب دون الصالح
فان قلت حاصل ما ذكرته يرجع الى ان حصول العلم بمنفعة الخمر في ذات الطالح لما كان موجبا لشرب
او ارادته دون ذات الصالح فلا جرم يكون لذاته مدخل في حصول الشرب فيكون الذنب
والتوبيخ لاجله وهذا ليس بصحيح لان ذات الطالح اذا كانت موجبة لفعل المحرم فاي ذنب
له في فعله قلنا اي فرق في ان يكون كون ذات الطالح موجبة لفعل المحرم بشرط حصول العلم له
بمنفعته سببا لاستحقاق اللوم والعقاب ومن قال بان الذات لا بد ان لا يكون لها مدخل في
حصول الفعل حتى يكون مستحقة للثواب والعقاب والعجب ان جمهور اهل العرف اذا حاولوا
المبالغة في ذم احد او مدحه يقولون ان ذاته كذا وكذا ثم اذا وصلوا هذا المقام يعدونه منكرا
ويشمئزون عنه ولو قيل انا لا ننكر ان يكون للذات مدخل في حصول الشر والخير ويكون الفاعل
مستحقا للثواب والعقاب والمدح والذم لكن ننكر ان يكون موجبة لها بشرط العلم ومع ذلك
كان الامر كذلك قيل اذا تاملت ليظهر لك ان الوجوب واللزوم ايضا لا ينافي ذلك بل يؤكده
ويحققه ولنفرض لك مثلا للتوضيح والتبيين فنقول هل لا تعترف انت وجميع اهل العقل
بانه اذا كان احد بحيث يقدم على القبيح بادنى سبب فهو اسوأ حالا ممن يقدم عليه بسبب اقوى منه
وهكذا مثلا اذا كان احد بحيث لا يقدم على قتل نفس ظلما بمجرد اعطاء دينار له بل يقدم عليه باعطاء
الف دينار فهو خير ممن يقدم عليه بمجرد اعطاء دينار ومن لا يقدم عليه باعطاء الف دينار بل باعطاء
آلاف الالف دينار فهو خير ممن يقدم عليه باعطاء الف دينار وهكذا فاذا كان احد بحيث لو
اعطي له جميع خزاين الارض لا يقدم على القتل فلا شك انه اجدر بالمدح والثناء ممن لم يكن كذلك
ولا شك ايضا انه اذا كان الشخص المذكور بحيث يجوز ان يصدر عنه القتل بسبب اعطاء خزاين
الارض فهو ليس في مرتبة ما اذا كان يمتنع عنه الاقدام المذكور بسبب ذلك الاعطاء الا ترى ان
كافة ذوي العقول يقولون في مقام المدح ان فلانا بحيث اذا اعطي له خزاين الارض لم يمتنع ان
... ت فكلما كانت اقرب من ان يمتنع عنه صدور القبيح كانت اكمل

واولى واذا بلغت حد الامتناع فبطريق الاولى وبعد التامل فيما ذكرنا يتبين ان كون
الذات موجبة لفعل الحسن او القبيح بعد حصول العلم له بمنفعتها لا يقدح في استحقاق المدح والذم
والثواب والعقاب بل يؤكده ويحققه كما اشرنا اليه فان قلت اذا قال الشخص الذي فرض
ان ذاته موجبة لفعل القبيح بعد حصول العلم له بنفعه في مقام الاعتذار عن فعل القبيح و
طلب التفصي عنه اني كيف اصنع وما الحيلة لي في الخلاص منه فاني ان اريد ان لا افعل القبيح
لا امكن لي لصدوره عن ذاتي القبيح البشري فما الجواب عنه وكيف يجوز العقل في هذه الحالة لوم
مثل هذا العاجز المبتلى الاسير بيد نفسه الامارة بالسوء فضلا عن عقابه قلت لو فرض هذا
القول منه فهو قول منه باللسان وحده وليس لقلبه منه عين ولا فيه اثر اذ لو كان احد بحيث يريد
ان لا يفعل القبيح لا يفعله البتة الا اذا كان مجبورا بالمعنى الذي ذكرنا سابقا فهو خارج عما نحن فيه وكذا
لو كان احد في طلب التفصي عن القبيح والحيلة في تركه لما كان يفعله اذا كان مخلى مع طبعه فالشخص
المفروض الذي يفعل القبيح وان كان مخلى طبعه ليس بسبب طبعه ميلا جازما الى جانب ترك القبيح
التنبه ولا يهمه طلب الطريق للتفصي عنه والحيلة في الخلاص منه كيف ولو كان كذلك لما كان هذا الشخص
المفروض بل كان الشخص الذي ليست ذاته موجبة لفعل القبيح بعد حصول العلم له بمنفعته وهو ظاهر فان
قلت اذا جعل الله تعالى ذاته كذلك فكيف يجوز بعد ذلك اللوم والعقاب منه تعالى للشخص المذكور على
فعل القبيح قلت ما جعل الله تعالى ذاته كذلك بل جعلها موجودا فان كون ذاته كذلك ليس بجعل جاعل
بل من لوازم مهيته فان قلت لم اوجد الله تعالى مثل هذا الذات قلت ايجاد مثل هذا الذات
اذا كان فيه مصلحة ليس قبيحا انما القبيح جعل الذات كذلك وقد عرفت انه لا مدخل فيه للجعل واما انه
اي مصلحة فيه فهو من اسرار القضاء والقدر التي نهي عن الخوض فيها ولم يرض في الكشف عنها
فان قلت الشخص الذي يصدر منه القبيح على النحو الذي ذكرت فعله القبيح على وجهين احدهما ان يكون
ظلما على الغير والثاني ان يكون ظلما على نفسه والظلم على الغير ايضا يستلزم الظلم على النفس فلنتكلم
على الوجهين جميعا فنقول كلما كان ظلما على الغير باعتبار نفسه لا باعتبار لازمه لانه داخل في الوجه
الثاني ونتكلم عليه يمكن ان يقال فيه انه اذا كان مصلحة في ايجاد شخص يصدر منه ظلم على الغير على النحو
الذي ذكرت لا فساد ولا قبح فيه اذا اوصل الى المظلوم عوضا عن ذلك الظلم من المنفعة والثواب
بقدر ما يؤثره العقلاء على ذلك الظلم واما ما كان ظلما على النفس سواء كان لازما لظلم على الوجه الاول

اولا فهذا ايضا على وجهين احدهما ان يكون ذلك الظالم يصل اليه من النفع اما باعتبار انه تعالى
لاجل افعاله الحسنة او تفضلا ما يوازي الضرر الذي يصل اليه باعتبار مكافاة ظلم وازيد
بحيث يؤثره العقلاء عليه فايجاد مثل هذا الظالم ايضا يمكن ان يقال لا ضرر فيه اذا
اقتضته مصلحة وليس لهذا الظالم ان يقول لموجده حين الذم والعقاب لم اوجدتني
وابتليتني بهذا البلاء وثانيهما ان لا يكون كذلك بل يكون ضرره اكثر كما في الكافر المستحق
للعذاب الدائم فايجاد مثل هذا الخ من اشكال الاشياء وان صححت جواز استحقاق الذات للعقاب
باعتبار فعل القبيح وان كانت الارادة الموجبة للفعل ناشئة منها بطريق اللزوم لكن بعد
السؤال باق بان مثل هذا الذات المفروض له ان يقول لموجده حين الذم والعقاب انما
كنت راضيا بالوجود فلم اوجدتني وابتليتني بمثل هذا البلاء العظيم مع علمك بان ذاتي كذلك
وليس هذا من قبيل هذا انا شيئا من سفاهتي وقلة عقلي بل كل العقلاء يؤثرون العدم على مثل هذا
الوجود الذي يكون مستمره يسيرا وبلاؤه طويلا كثيرا فح فالجواب عنه وما دونه الخلاص
فلئن كان الامر كما ذهب اليه بعض من ان الكفار لا يعذبون ابدا بل يخلصون منه آخرا
وان لم يخرجوا من النار لكن يحصل لهم حالة يلتذون بسببها من النار كالسمندر فالجواب ظ
اذ كل عاقل يرجح الحيوة الابدية وان كان يبتلى في بعض اوقاتها المتناهية بالعذاب الشديد مع
حصول اللذة الطويلة المستمرة الدائمة الغير المتناهية التي لا الم فيها بعده على العدم ولا يؤثرها عليه
البتة ولا ينكره الا سفيه جاهل وان كان هذا باطلا منافيا لضرورة الدين ومخالفا لاجماع المسلمين
فح فاما ان يقال انه بعد ما ثبت ان الكافر والعاصي يصح استحقاقهما للعقاب وان كان لنا
دخل في حصول الكفر والعصيان على النحو المذكور فالعقل يحكم بان ايجادهما لا فساد فيه اصلا بعد
ان لم يجعل ذاتهما كذلك وان علم موجدهما انهما يصدر عنهما لذاتيهما امور يستحقان بها العقاب
الدائمي لان صدور هذه الامور قد فرض انه باختيارهما ويستحقان العقاب والذم عليه او
يقال ان نعم الوجود نعم لا يوازيها نعمة فمن كان مبتلى بالعذاب الدائمي فنعمة وجوده راجحة
عليه ومؤثرة عند العقلاء او يقال كما يقول الحكماء ان مثل هذه الشرور قليلة بالنسبة الى
الخيرات الكثيرة التي في العالم ولازمة في وجود العالم لا بد منها وترك الخير الكثير لاجل الشر القليل
شر كثير فوجودها في الحكم بالعرض وذات الباري تعالى مع كونه محض الوجود والخير

يصح ان يستلزم شرا قليلا لازما لخير كثير بالعرض ويقولون لذلك ح لاهوان من اراد بيانه
فلابد ان يعين موضعا للمخرج ولا يصح الاعتراض عليه بانه لم عين هذا الموضع للمخرج فهذا
ظلم عليه او يقال كما يقول الصوفية ان لكل اسم من اسماء الله تعالى الحسنى مقتضى ومظهرا فلذلك
النفوس المبتلاة بالعذاب في العقبى مظاهر لاسم القهار ونحوه كما قال العارف الشيرازي اما بطريق
الحكم او التصعيف   دركارخانه عشق از كفر ناكزيرست   آتش كرا بسوزد كر بولهب نباشد
وهذه الاجوبة كلها لا يجدي عن شيء سيما الاخيرين وخصوصا الاخير اما طريق الحكماء فلا بد للعقل من
ان يحس ايلام شخص لان يكون غيره في راحة وسرور وكيف يجوز ان يكون ذات الواجب تعالى
مع كونه محض الوجود عندهم وبحت الخير مستلزما لمثل هذا الامر ولو جوز مثل هذا لجوز ان يكون
ذاته تعالى مستلزما لشرور كثيرة مساوية للخيرات او ازيد منها من دون تفرقة اصلا والفرق
بين الشر القليل والكثير فيما نحن فيه لا وجه له قطعا نعم لو صح احد الاجوبة الثلثة السابقة على طريقة
الحكماء عن الشبهة المذكورة ثم اوردت شبهة اخرى هي انه كان ينبغي ان لا يكون شر في العالم اصلا
لان ذاته تعالى عين الوجود ومحض الخير والجود ومستلزم لوجود جميع ما في العالم اما بواسطة او بلا واسطة
واستلزام مثل هذا الذات لشر غير معقول فح كلام الحكماء في دفعها مقبول ولعلهم ايضا اوردوه
في هذا المقام والفرق بين المقامين واضح فتفطن واما طريق الصوفية فضعفه ظاهر وظاهره ظاهر اذ لا
يرجع محصله الا الى ان ذاته تعالى باعتبار صفة من صفاته العلى يستلزم عذاب شخص دائما وهذا مما
لا ينبغي ان يتفوه به جاهل فضلا عن عاقل تعالى الله عما يقول الجاهلون ولعلهم ارادوا به غير ظاهره
فيحالوا الى باطنهم ثم لا يخفى ان الشبهة التي ذكرنا لا اختصاص لها بطريق المعتزلة القائلين بان الشيء
ما لم يجب لم يوجد كما يترا آى بحسب الظاهر لانه على تقدير ان يكون الفاعل المختار مختارا في فعله
من دون وجوب ولزوم اصلا ايضا يحكم العقل بانه لا يحسن من الحكيم القادر العالم العدل الجواد
ان يوجد احدا يصدر منه افعال يستحق بها العقاب الدائمي سواء قيل ان فعله تعالى لمصلحة
لاجل غير هذا الشخص او لا وكون صدور الفعل منه بالاختيار دون الوجوب واللزوم لا يؤثر
في حسن الايجاد المذكور اصلا ولو فرض انه مؤثر لكان الاختيار مع الوجوب واللزوم ايضا مؤثر
كما ذكرنا في الجواب الثاني من الاجوبة المذكورة من دون تفرقة قطعا والحاصل ان هذا الجواب
ان كان معقولا كان معقولا على الوجهين معا والا فلا بل نقول لا فرق ؛ [illegible] الا [illegible]

في اصل استحقاق الثواب والعقاب ايضا مع قطع النظر عن الشبهة المذكورة وان كان يتبادر
الى الاوهام العامية الى الفرق بينهما بل لا يبعد ادعاء الفرق على عكس ما يتبادر الى الاوهام
بحكم حكم العقل الصريح بيانه انه على هذا الراى اى ان الاختيار غير مشوب بوجوب ولزوم
اصلا لا يكون صدور الفعل من الفاعل عند انه مل والرجوع الى الاتفاق والعدول من
الخلاف والميل الى الوفاق الا بطريق الاتفاق فلا مزية للصالح على الطالح بمجرد انه اتفق
منه ان فعل فعلا صالحا دونه وكذا لا مزية له في وقت فعل الفعل الحسن عليه في وقت فعله الفعل
القبيح لانه في هذا الوقت اتفق هذا وفي ذلك الوقت ذلك وظاهر ان محض هذا الامر لا يوجب
مزية ولا استحقاق ثناء وثواب للصالح لا يستوجبهما الطالح ولا هو في وقت آخر بل يستوجب
نقيضهما وهذا بخلاف الراى الآخر لانه على هذا الراى يرجع المزية واستحقاق الثناء والثواب
وعدمهما الى التفاوت في ذاتيهما واختلاف في حقيقتهما ولا شك ان مثل هذا مستحق لان يكون
مصدر الذلك كما عرفت شرحه هذا وتدبر في المقام وهو انه بعدما عرفت ان لا
تفاوت في ورود الشبهة المذكورة بين الرائين في اصل استحقاق الثواب والعقاب والمدح
والذم فنقول ان الخصم في مقام ايراد الشبهة المذكورة او شبهة اصل استحقاق الثواب والعقاب
والمدح والذم اما قائل بالحسن والقبح العقلي لكن لا يقول بان الاختيار مشوب بالوجوب واللزوم
اصلا كما هو راى الاشاعرة القائلين بجواز الترجيح بلا مرجح فهو يورد الشبهتين على القائلين
بالوجوب واللزوم على ما هو راى بعض المعتزلة اولا فان كان هو الاول فلا يخ اما ان
يكون قائلا بالشرع اولا وعلى الاول فلو فرض عدم تامية الاجوبة المذكورة ربما نقول معه
بعد معارضته بالادلة القطعية الدالة على ان الشيء ما لم يجب لم يوجد ان هاتين الشبهتين واردتان
عليك ايضا بل الامر عليك اشد كما قررنا فما هو جوابك فهو جوابنا غاية ما في الباب ان يكون
شبهة نعجز نحن وانت عن حلها وعلى الثاني فنقول معه ان كان الكلام في المقام الاول ان
الشبهة واردة عليك ايضا بل عليك اشد فما هو جوابك فهو جوابنا بعد معارضته بالادلة القطعية
الدالة على ان الشيء ما لم يجب لم يوجد وان كان في المقام الثاني فلا بد من التمسك بامر من الاجوبة
المذكورة فلو فرض عدم تماميتها فنقول بعد ما ثبت الشرع بالادلة القطعية وثبت هذا الحكم
لا يسمع الشبهة في مقابله كما لا يسمع الشبهة في مقابل الضروريات العقلية كشبهة

السوفسطائية

السوفسطائية ونحوها فلا يقدح عدم القدرة في حلها في شيء وفيه شيء وهو ان اثبات الشرع
بالدليل فاذا فرض ان خلود الكفار ثبت ضرورة من الشرع فليس مما لا يسمع الشبهة في مقابله
لان ما لا يسمع الشبهة في مقابله هو الضروري الاولي وهذا ليس كذلك كما لا يخفى فان قلت ما معنى
قولهم ان الشبهة لا يسمع في مقابل الضروري وان العجز عن حلها لا يقدح في ضروريته والقطع
به اليست الشبهة ايضا مباديها الاولية مقدمات يدعي المشكك بداهتها ضرورة فان كانت
بديهية تدعى بها باحد الوجوه الستة المشهورة في البديهيات فآل الامر الى التعارض البديهيتين
فلم لم يسمع تجادلهما ولم لم يرجع الى التخادرهما (?) وان لم تدع بها باحد من تلك فهو بعينه الجواب
عن الشبهة وحلها لان مرجع عدم الاذعان الى المنع الذي هو وجه دفع الشبهة ورفعها وطريق
قلعها وقمعها ويرد حاكم العقل عليها بمجرد هذا الانكار من دون حاجة الى بيان اي سند وشاهد
ليقوى الاعتبار فكيف يجتمع اذن العجز عن حل الشبهة وجوابها مع عدم الاصغاء الى قولها وعدم الالتفات
الى [illegible] بها اذ في الصورة الاولى يكون غير معتبرة وفي الثانية مقدورة مشكورة ولا يخرج عن الصورتين
وفيهما جميعا لم يلزم اجتماع الامرين قلت عدم الالتفات الى الشبهة في مقابل الضرورة كان
لو بعينها اصلها ان المقدمة اذا كانت بديهية في نظر العقل فلا يلزم الالتفات الى الشبهة
التي ترد عليها والتعرض لدفعها ضرورة انها باطلة البتة وعدم الالتفات ليظهر وجه دفعها فلا حاجة
الى الالتفات اليها وفيه ما فيه او دفع عدم كونه سفسطائيا (?) لقولهم العجز عن حل الشبهة الواردة
في مقابل الضروريات بحيث لا يمكن لكثير من الناس حلها ولا يهتدون الطريق الى دفعها مع الالتفات
والتوجه اليها مدة مديدة ودهرا عديدة كشبهة جذر الاصم قرعت سمع اكثر العلماء في كل عصر
ولم يسمعوا مهمة الحل وتعقعها الكسر وثانيها ان المقدمة البديهية قد يكون رسوخ العقل فيها
وجزمه بها بحيث لا يزول بمعارضة كل معارض بل ما وقع في مقابله وان كان بحيث يجزم العقل
به لو لم يكن تلك المقدمة في مقابله يضمحل القطع به ويزول الجزم فيه بسبب تلك المقابلة وذلك
ظاهر بالرجوع الى الوجدان وملاحظة تفاوت مراتب الجزم واليقين بعين العيان مثلا عدم امكان
اجتماع النقيضين وكون الواحد نصف الاثنين من هذا القبيل ضرورة من دون ريب ومين
ونحو نقول الشبهة التي وقعت في مقابله مثل تلك المقدمة يمكن ان يكون مقدماتها بحيث لو لم يكن في
مقابلة تلك المقدمة ومعارضتها لها لجزم العقل بها لكن بعد تلك المقابلة لم يجزم [illegible]

بل يعلم قطعا انها باطلة وانكار العقل لها بمجرد تلك المعارضة ليس من المنع المصطلح الذي يكفي
في دفع الشبهة ورفعها اذ المنع المصطلح الذي مناط الحل هو الاباء الذي لا يكون باعتبار
المعارضة للمقدمة التي وردت عليها الشبهة فظهر اذن جواز اجتماع العجز عن حل الشبهة مع عدم الالتفات
اليها فان قلت اذا جاز ان يزول الجزم بشيء باعتبار مقابلته لما هو اقوى منه جزما فيلزم ان لا يحصل
جزما بامر اصلا اذ كل ما يجزم العقل به يمكن ان يوجد ما هو اقوى منه وعند تجويز ذلك لا يحصل
القطع البتة قلت لا شك ان بعض المقدمات البديهية بحيث لا يجوز العقل ان يوجد ما هو
اقوى منه كالمقدمتين اللتين ذكرناهما وانكاره سفسطة والبعض الآخر الذي ليس كذلك فلا نقض
في ان لا يحصل الاعتقاد به جزما او يقال انه يسمى بالجزم باعتبار انه مجزوم به مع قطع النظر عن حصول
المعارض الاقوى او يقال ان كلما يجزم العقل به وان لم يكن بمنزلة تلك المقدمتين ايضا ما لم
يطلع على معارضة الذي هو اقوى منه لم يجوز وجود معارض له اقوى منه فان قلت اذا امكن
ان يكون العقل يجزم بشيء ولم يجوز وجود معارض اقوى منه ثم يطلع على معارض اقوى منه
ويرتفع جزمه الاول فيجري هذا الاحتمال في كل بديهي مجزوم به حتى في المثالين المذكورين
ايضا من دون تفاوت فيلزم ارتفاع الجزم راسا قلت يمكن ان يقال ان الجازم بشيء
متى كان جازما به لا يجوز ان يحصل له امر يكون سببا لارتفاع جزمه مع وجود عقله بحاله وان
شاهد ان جزمه بالاشياء قد زال بسبب ظهور المعارضات الفقرة كالحكم به الوجدان
وبهذا اندفع ايضا ما قيل ان الجهل المركب لا جزم فيه والا لزم ارتفاع الجزم بالكلية بمثل
البيان المذكور هذا ثم لا يذهب عليك ان زوال الجزم لا ينحصر في ظهور معارض اقوى بل له
اسباب شتى مثل ان يعتقد في مقدمة انها من الاوليات ثم ظهر ان الاذعان بها باعتبار
مجاري العادات ونحو ذلك وعلى هذا القياس ابطال الشبهات القوية ايضا ليس منحصرا
في اضمحلال القطع بها في مقابلة القطع بما هو اقوى منها بل يكون بزوال القطع بمقدماتها
بنحو ما ذكرنا او بظهور عدم المنافاة بينها وبين المقدمة الموردة عليها الشبهة باعتبار
الاطلاع على الغفلة عن رعاية شرط او لحاظ حيثية وغير ذلك وبما ذكرنا مشروحا
ظهر ان عدم الالتفات الى الشبهة لا يختص بان يكون الشبهة في مقابلة مقدمة ضرورية بل اذا
وقعت في مقابلة مقدمة نظرية يكون معلومها بحيث لا يجوز وجود معارض اقوى منها

او لا يكون مقدمات الشبهة في قوتها لكان حكمها كذلك بل هذه المعارضة ايضا يرجع
الى المعارضة مع المقدمات الضرورية التي هي مبادي تلك النظرية كما لا يخفى وعلى هذا
يمكن ان يقال مقدمات اثبات الشرع اقوى عند العقل وارجح من مقدمات تلك
الشبهة كثيرا وايضا يجوز العقل ان يكون لايلام الكافر المبتلى بالعذاب الدائم حكمة
لم نعلمها ولم نهتد السبيل اليها مع قطع النظر عن المعارضة وح فقد انحلت عقدة الاشكال
ووطئت الشبهة باقدام الاضمحلال فتدبر وان كان هو الثاني فهو ايضا اما قائل بالشرع
او لا وعلى الاول ان كان كلامه في المقام الاول فنقول بعد الجواب المذكور آنفا تحقق الحسن
والقبح العقليين ضروري وكذا صحة استحقاق المدح والذم على الافعال فشبهتك شبهة في
مقابل الضرورة العقلية فلا يستحق الاصغاء بالاذان ولا يستوجب الجواب بالبيان
وان كان في المقام الثاني فجوابه بعد الجواب المذكور مثل ما في الشق السابق من دون تفاوت
وعلى الثاني فان كان كلامه في المقام الاول فالكلام معه ايضا كالكلام مع سابقه
وان كان في المقام الثاني فان كان غرضه نفي عقلية الحسن والقبح بالزام ما ورد في الشرع
الزاما عليه فجوابه ايضا مثل سابقه كما لا يخفى وان كان غرضه نفي الشرع معاذ الله مبنيا
على قاعدة عقلية الحسن والقبح الزاما ايضا فنقول في جوابه مثل ما قلنا آنفا في قولنا وان كان
في المقام الثاني فلا بد من التمسك الى آخر ما في هذا المقام هذا فان قلت ما فائدة العقاب
والذم قلت انت ايها القائل من اي قبيل انت امن الذين يقولون بالحسن والقبح
العقليين وكون الفعل لا يصدر الا بالوجوب واللزوم الحتميين وغرضك تحقيق الحال
لا الالزام والجدال او لا فان كنت منهم فنقول اولا لا يلزم ان يكون لكل فعل حسن له
فائدة بل يجوز ان يكون فعل حسنا في نفسه فاذن يجوز ان يكون ذم المسيء وعقابه حسنا
في نفسه وان لم يكن له فائدة وثانيا ان فعل القبيح ان كان من قبيل الظلم على الغير ففائدة الذم
والعقاب عليه ظ لانه انتصاف للمظلوم وتشف لخاطره والا كان بغيره فلعل فائدته في العاجل
اصلاح المعاقب وردعه وزجره عن القبيح ثانيا لانا قلنا ان ذات الفاعل موجب الفعل
ليس معناه انه لا يمكن ان ينفك عنها ذلك الايجاب بل يجوز ان يرتفع عنه ذلك الايجاب
بسبب التنبيهات والتهديدات والمواعظ والنصائح والتوبيخات والتشديدات والترهيبات

والترتيبات والحدود والمعدودات وليس جائزها الا انحلاك بتلاحق في شيء مما ذكرنا وقد تبينا
سبق اصلا واما في الآجل فان كان العاقب ممن يخلص من العقاب آخرا فلعلها
ايضا صلاح اذ يجوز ان لا يكون بدون ذلك الاصلاح قابلا لدخول الجنة والا لا نقابلها
وان لم يخلص عنه فالخلاص مشكل وان لم تكن منهم فان كنت من القائلين بالحسن والقبح
لكن لا نقول بثبوت الاختيار بالوجوب في اللزوم وغرضك الالزام فاما ان تعترف بالشرع
اولا فان تعترف بالشرع فنقول بعد طي ما ذكر ان الزامك علينا لا وجه له لانه وارد عليك ايضا
بلا تفرقة اصلا وان لم تعترف به فان كان كلامك في العذاب الغير الدائم فانت ايضا
مستدل به فبأي شيء تلزمه علينا وان كان في العذاب الدائم وبنيتك معاذ امره ابطال الشرع
على هذه القاعدة فجوابك قد ظهر مما قدمنا وان لم تكن من القائلين بالحسن والقبح العقليين فاما من
جملة المعترفين بالشرع اولا فعلى الاول نقول غرضك بالحقيقة ابطال تلك القاعدة فبعد الاغماض
عما ذكرنا نقول ان تلك القاعدة ضرورية عقلية لا يصغى الى الشبهة فيها كالسفسطة غير مرة وعلى
الثاني فان كان الكلام في العذاب الغير الدائم فان كان المقصد حاشاه ابطال الشرع فالجواب
ما مر من الكلام اوليق بعد الاغماض عنه ان بعد ثبوته بالادلة القطعية وحكم الضرورة بالحسن والقبح
العقليين وصحة استحقاق الذم والعقاب والمدح والثواب لا شبهة عليه في مقابلة الضرورة
فلا تسمع وكذا ان كان المقصد ابطال تلك القاعدة وان كان الكلام في العذاب الدائم فالغرض
ان كان ابطال القاعدة بناء على ما ثبت في الشرع الزاما فالجواب مثل ما مر بعينه وان كان
عكس ذلك فاقبل الاغماض فهو باق بعينه واما ما بعده فيمكن اجراء النظير مما سبق فيه ايضا
لكن فيه الشيء الذي اشرنا اليه سابقا مع ما فيه فافهم فان قلت على ما قررتم ان الذوات
لها مدخل في وجوب الفعل والمدح والثواب والذم والعقاب والتفاوت بين الحسن والقبح
والمرتبة للصالح على الطالح باعتبار التفاوت بين الذوات واختلافها بالاستعدادات والقابليات
فنقول اذن يلزم ان يكون الذوات التي لا دخل لها ايضا باعتبار استيجابها للخيرات والشرور
مستحقة للمدح والثواب والذم والعقاب وكذا يلزم ان يكون الانسان الذي يكون ذاته
مستوجبة للفعل القبيح مستحقا للذم والعقاب والالم يصدر منه القبح اذ مبنى الاستحقاق
العقاب على ما ذكرت على الذات والتفاوت بينهما ولا دخل

للعقل

للعقل لصدور الفعل اصلا ومثل هذا لا يقول به من له ادنى عقل قلت ان هذا
وغرضك رفع اختلاط الاختيار مع الوجوب وايقاع النفاق بينهما مع قولك بالحسن والقبح
العقليين والاختيار الصرف فجوابك اولا انه وارد عليك ايضا في الحقيقة اذ قد علمت ان
استحقاق المدح والذم والثواب والعقاب على رايك بمجرد ان اتفق صدور الفعل من
الفاعل وكان يمكن ان يتفق صدور نقيضه وظاهر ان العقل لا يجوز تفاوتا بين الانسان
والحيوانات العجم اصلا اذا كان زيد مثلا اتفق ان قتل عمروا وكان يمكن ان لا يتفق ان
يقتل لكن الحمير ان تتفق مع الامكان المذكور والوجوب وعدم الوجوب لا يؤثران فيها
لكن فيه اصلا الا يرى ان الحيوانات العجم ايضا لا وجوب في افعالها على رايك مع انها
لا تستحق المدح والذم والثواب والعقاب وثانيا ان العقل يحكم بديهة بان الشخص الذي
يصدر منه الفعل الحسن باعتبار علمه بانه حسن وكون ذاته بحيث يقتضي ان يفعل ما يعلم
حسنا هو فاضل خير مستحق للمدح والثواب وكذا الشخص الذي يصدر منه القبيح مع علمه بانه قبيح
وكون ذاته بحيث يقتضي ان يفعل ما يعلم قبيحا هو رذل شرير مستحق للذم والعقاب واما من
يصدر منه الخير والشر من دون علم وشعور فلا يحكم له بفضيلة ولا رذيلة ولا مدح ولا ثواب ولا
ذم ولا عقاب ولا يلزم من حكمها في الاول حكمها ايضا في الثاني اذ لا ضرورة تحكم بهذه الملازمة
ولا دليل عليها ايضا اصلا اليس انت تفرق بين الثاني اذ لا ضرورة تحكم بهذه الملازمة العاقل
وغير العاقل من الحيوانات مع جواز صدور الفعل ولا صدوره عنهما جميعا على رايك ومع حصول
العلم لها ايضا لكن العلم بالحسن والقبح الذي هو العقل قد فرق بينهما فنحن ايضا نقول كما تقول
وان كنت تقول بالفرق بين القولين فبينه فانا من وراء المنع هذا ما يتعلق بالايراد الاول
واما الايراد الثاني فجوابه ايضا يعلم مما ذكرنا انتقض فتذكر واما الحل فنجوز ان يكون حكم العقل
باستحقاق المدح والذم والثواب والعقاب بعد ان يصدر الفعل فاما قبله فلا وان كان الذات
بحيث لو يتهيأ اسبابه لفعل مع انه يمكن ان يقال ايضا انا لا نسلم ان المراد بالخير لا يستحق المدح
والثواب وان لم يفعل الخير اما ورد في الشريعة نية المؤمن خير من عمله واما المراد بالشرير الذي
لم يصدر منه شر فلعل عدم عقابه باعتبار العفو والتجاوز فتامل فيه واما مذمته باعتبار شرارة
ذاته فكانها ثابتة ولا يتوقف على فعله الشر ولا يبعد ايضا الفرق ..

والعقاب بان بين المدح ثابت للذات الخيرة وان لم يفعل خيرا لكن الثواب يتوقف
عليه وكذا الذم والعقاب بل يجوز ايضا ان لا يفرق بين المدح والثواب ويق بثبوتهما للذات
مع الفعل ولا معه ويفرق بين الذم والعقاب ويق في الاول بثبوته للذات مطلقا
وفي الثاني بتوقفه على الفعل هذا كله مع القول بان غاية ما في الباب ان يكون هذا شبهة
على قاعدة الحسن والقبح العقليين لورودها على مذهبنا ومذهبك من غير اختصاص بما كما علمت
فلا تسمع في مقابلة ضرورة حكم العقل بهما وان قلت ولتجيبك نقض تلك القاعدة من دون ان
يكون لك حاجة في ثبوت الاختيار بالوجوب وعدمه فقد ظهر جوابك ايضا مما ذكرنا من الحل
ومن انه شبهة في مقابلة الضرورة فتدبر ثم لا يخفى ان ما وقع في الاحاديث اصحاب العصمة صلوات الله
عليهم مكررا بل كاد ان يكون متواترا من الفرق بين طينة المؤمن والكافر يرتفع بما ذكرنا طينته
ويسوى بخبيصه وتطيبه وانا اطنبنا في هذا المقام لانه من مزلة الاقدام ومضلة الافهام لم
يكد ان لا يزل فيه قدم ولا يضل فيه فهم كثير من الامم وان اراد التعلق المعنوي كانه
يراد به التعلق الذي هو لازم الارادة فان الارادة لا بد لها من متعلق ضرورة ان
الارادة يكون ارادة شيء لا محالة فتدبر لاحتياج وجوده في ذلك الزمان الى امر فله
وجها الا ان يكون المراد انه لا يجوز ان يكون التعلق المذكور كافيا في وجود الحادث ولا يلزم
وجود العقل في ذلك الزمان في الازل فلا بد ان يحتاج وجود في ذلك الزمان الى امر يكون
هو ما يذكره المحشي بعد ذلك فيثبت شيء على ما ذكره حل المحشي هذا الكلام حيث جعل ذلك كلاما
آخر ونسبه الى الغير ثم قوله كما صرح به فيما تقدم لا احفظ وحمله على ما ذكره آنفا قيل ولو قيل
بعيد جدا فتامل اقول ايضا لو فتش ذات الفاعل الى الثاني ما ذكره من الوجهين لا يرد شيء
منهما مستقلا بل المجموع وجه مستقل وحاصله انه ان كان ذات الفاعل مقتضيا لوجود الحادث
في ذلك الزمان وكان كافيا فيه لا يحتاج الى شيء آخر اصلا فيلزم وجود الحادث في ذلك الزمان
في الازل وان لم يكن مقتضيا تاما بل يحتاج الى حضور ذلك الزمان فلا يكون كافيا في وجود الحادث
وهو خلاف الفرض وبهذا يظهر على التامل انه لا يصح جعلهما وجهين مستقلين فتامل
وقد عرفت ان لنا ان نقرر الدليل الخ كانه اشارة الى ايراد ظاهر الورود على ما ذكره الشارح
من الثاني وهو ان كون الارادة قديمة لا يجديكم اصلا لان مع وجود الارادة

من قوله ان اراد بالتعلق التعلق الخ على قوله اقول وايضا هو عبارة السيد بعينها منه دام ظله

القديمة يجري الدليل بلا تغيير بان يق جميع ما يتوقف عليه الفعل من الارادة القديمة وغيرها
ان تحقق فاما ان يلزم الفعل فيلزم الاضطرار الخ فلا تفرقة بين كون الارادة حادثة
او قديمة في ذلك اصلا فتدبر واعلم ان هذا الجواب عن الايراد الثاني ذكره الامام الرازي
وقد رده المحقق الطوسي قدس سره العزيز القدوسي بما ذكرناه آنفا وقال الشارح في
المواقف في هذا الرد نظر فان مآل ما ذكر من الفرق بين ارادة العبد وارادة الباري الى
تخصيص المرجح في قولنا ترجيح فعله يحتاج الى المرجح بالمرجح الحادث فيصير الاستدلال هكذا ان
تمكن العبد من الفعل والترك وتوقف الترجيح على مرجح وجب ان لا يكون ذلك المرجح منه
والا لكان حادثا محتاجا الى مرجح فلا يتسلسل بل ينتهي الى مرجح قديم يتعلق في الازل بالفعل
الحادث لا يكون من العبد ويجب الفعل معه فلا يكون العبد مستقلا فيه واما فعل الباري فهو
محتاج الى مرجح قديم يتعلق في الازل بالفعل الحادث في وقت معين وذلك المرجح القديم
لا يحتاج الى مرجح آخر فيكون تعالى مستقلا في الفعل وح لا يتوجه النقض ويتم الجواب انتهى
ولا يذهب عليك ان هذا الدليل على ما قرر في المشهور وذكره الشارح ههنا لا ينطبق على ما
وجهه به الشارح في المواقف الا بتكلف تام بل هو طريق آخر والكلام انما هو فيه لا في كل دليل
يقام على هذا المطلب على انه يرد عليه ح ان قوله وجب ان لا يكون ذلك المرجح منه والا لكان
حادثا الخ تم وانما يلزم ذلك لو صدر ذلك المرجح عنه بالاختيار اما اذا صدر بالايجاب فلا يلزم
افتقاره الى مرجح آخر كما قيل ولو تمسك بانه ح يكون الفعل لازما لا اختياريا فيرد عليه ح النقض
بالجواب لانه ان كان المرجح فيه صادرا بالاختيار فيتوقف على مرجح آخر وان كان قديما فيلزم
التسلسل وان كان صادرا بالايجاب لم يكن الفعل اختياريا فتامل وعنه هذا ايضا
ورود الاشكال الخ قد ظهر لك بما حققته جلية الحال بحيث لا يلزم الاشكال في شيء من المقامات
المذكورة اصلا فلا تبقى حاجة الى زيادة مقال ههنا لكن لا تعرض جمع من الاعلام للاشكالات
المذكورة وقرر كل وجها لدفعها فلا بأس ان ننقلها وننظر حالها لتعرف حقيقة الامر ويكون
لك زيادة بصيرة فيه فنقول ههنا ما افاده سيد المحققين وسند المدققين سمي خامس اجداده
المعصومين صلوات الله عليهم اجمعين في تب حيث قال وبعض وان هناك شكا من
معضلات الشكوك وهو انه اذا كانت ارادتنا واردة علينا من خارج وكانت الارادة

واذا فعل ما يريده وننفر الله الشكال النفي وهي
عمدة وارادته الخ ... والسبب ... منه

الحايرة الانسانية واحية الانتهاء الى الارادة الحقة الواجبة الالهية كان الانسان لامحالة
مضطرا في ارادته لفعله وما يضطره اليها الا هو الشيطا الوجوبية الربوبية وما تشاؤون
الا ان يشاء الله فيكون الانسان وان كان فعله بارادته واختياره الا ان ارادته لفعله
ليس بارادته واختياره والا لكانت له في كل فعل ارادات مترتبة غير متناهية هي
ارادة الفعل وارادة الارادة وارادة ارادة الارادة وهكذا الى لا نهاية وذلك بط
فقد لزم ان يكون فعل الانسان اختياريا وارادته لفعله غير اختيارية فهذا الشك حام لسليقتي
عن احد من السابقين واللاحقين شئ في دفاعه والوجه في ذلك ما اوردته وحققته في كتاب
الايقاظات بفضل الله العظيم وحسن توفيقه وتمحيصه انه اذا انساقت العلل والاسباب
المترتبة المتأدية بالانسان الى ان يتصور فعلا ما ويعتقد انه غير حقيقيا كان او مظنونا او
انه نافع في غير حقيقي او مظنون انبعث له من ذلك تشوق اليه لامحالة فاذا تأكد هيجان
التشوق واستتم نصابه اجماع الشوق ثم قوام الارادة المستوجبة اهتزاز العضلات
والاعضاء الادوية فاذن تلك الهيئة الشوقية المتأكدة الاكيدة الاجماعية المعبر عنها بالارادة
حالة شوقية اجماعية للنفس بحيثما اذا ما قيست الى الفعل نفسه وكان هو الملتفت اليه
بالملاحظ بالذات كانت هي شوقا وارادة بالنسبة الى نفس الفعل واذا ما قيست الى ارادة
الفعل والشوق الاجماعي اليه وكان الملحوظ الملتفت اليه بالذات تلك الارادة الاجماعية
لا نفس الفعل كانت هي شوقا وارادة بالنسبة الى الارادة من غير شوق آخر مستأنف
وارادة اخرى جديدة وكذلك الامر في ارادة الارادة وارادة ارادة الارادة الى سائر
المراتب التي في استطاعة العقل ان يلتفت اليها بالذات ويلاحظها على التفصيل فكل
من تلك الارادات الملحوظة على التفصيل يكون بالارادة والاختيار وهي باسرها مستغرقة في
تلك الحالة الشوقية الاجماعية الاجمالية المسماة بارادة الفعل واختياره لست اقول تلك الارادات
هي ارادة الفعل بعينها بل اقول للنفس التشوق المريدة المختارة للفعل حالة شوقية اجماعية
اجمالية صالحة لان يفصلها العقل الى ارادة الفعل والى ارادة الارادة وارادة ارادة
الارادة الى حيث يتسع لحاظ العقل على سبيل التفصيل بالفعل والترتيب بين تلك الارادات
[illegible] بالذات ليس بعادم اتحادها في تلك الحالة الاجمالية بعينها الوحدانية فان ذلك

انما

انما يمتنع في الكمية الاتصالية والهوية الامتدادية لا غير فقد تلونا ان المسافة الامتدادية يستحيل
ان تنحل الى منفصلات متفرقات بالذات هي اجزاء تلك المسافة وابعاضها بل انما يصح
تحليلها الى اجزائها وابعاضها المتقدمة والمتأخرة بالمكان واما الحركة القطعية المتصلة
الواحدة المنطبقة على تلك المسافة المتصلة الشخصية فان العقل بمعونة الوهم يحللها الى ابعاضها
المترتبة بالسابقية والمسبوقية بالذات وسبيل الارادة في ذلك سبيل العلم فانهما يتضاهيان
في هذا الحكم من شرع واحد وشاكلتهما الترتيبية العقلية في صعيد واحد والتبيان التفصيلي
لذلك تكمله دفنه كتاب الايقاظات فاذن نقول في ازاحة الشك ان ريم انه يلزم حصول الارادة
من غير ارادة واختيار ورض من الانسان بالقياس اليها فقد نزغ لك ببطلان ذلك وان
ريم ان ترتيب انتهاء استناد الارادة في وجودها ووجوبها الى القدرة التامة الوجوبية والارادة
الحقة الربوبية فقد عرفت ان ذلك هو الحق لا محيص عنه للعقل الصريح ولا يأتيه الباطل من
بين يديه ولا من خلفه وانه لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين امرين وبالجملة لا فرق بين الفعل
وبين ارادة الفعل في صدور كل منهما عن الانسان بالارادة والاختيار وفي وجوب استنادهما
في سلسلة الصدور والاستناد الى ارادة الفعال الحق الواجب بالذات جل سلطانه
وكيف يصح للممكن بالذات وجود ووجوب الا من تلقاء الاستناد الى الموجود الواجب بالذات
فليتثبت انتهى كلامه رفع مقامه وقد اعترض عليه بعض اعاظم العلماء من تلامذة السيد المذكور
قدس سرهما اولا بان التحليل العقلي لشيء الموجب لحكم العقل بان الخارج بالتحليل متقدم
على ذلك الشيء انما يجري في امور لها جهة تعدد بحسب مرتبة من مراتب نفس الامر ووحدة
في الواقع كاجزاء الحد من الجنس والفصل في الماهية البسيطة الوجود كالسواد مثلا فان
للعقل ان يعتبر له بحسب ماهيته جزءا جنسيا كاللونية وجزءا فصليا كالقابضية للبصر فيحكم بعد
التحليل بتقدمهما في ظرف التحليل على الماهية المحدودة بهما ثم بتقدم فصله على جنسه الى
الكل موجود بوجود واحد واما في غيرها فالحكم بتعدده وتفصيله الى ما يجري مجرى الاجزاء
ليس الا اختراع العقل من غير حالة باعثة اياه بحسب الامر في نفسه انتهى وما ذكره دعوى بلا دليل
عليه ولا الحكم به البديهة الفطرة فلا اعتداد به فتأمل ثم اعترض ثانيا بانه يلزم منه التحليل والتفصيل
لها اجتماع المثلين بل الامثال في موضوع واحد وهو ممتنع اذ لا امتياز لها الا في الماهية ولا في اللوازم

برهنت الشمس برهانا دروغا
الى شرقت
سي

هو الفاضل النحرير مولانا صدرا
الشيرازي في كتابه المسمى بالاسفار
منه

ولا في العوارض المفارقة ولا في الموضوع وايضا قد تقرر ان افراد ماهية واحدة لا يكون
بعضها علة لبعض اذ لا اولوية لبعض في ذاتها انتهى وضعفه ظاهر اذ لا نم انه لا امتياز لها
لم لا يجوز ان يكون ممتازة باعتبار المتعلق لان احدها ارادة للارادة وعلة لها والآخر
ارادة للارادة الارادة وعلة لها وهذا يكفي للتميز وما ذكره آخرا من ان افراد ماهية واحدة
لا يكون بعضها علة لبعض ممنوع قوله اذ لا اولوية لبعض في ذاتها قلت عدم اولوية بعضها
في ذاتها لكونها متحدة في الذات لا ينافي كون خصوص شخص منها علة لشخص آخر واولوية
باعتبار ما يكتنفه من التشخص فتامل قال واما ثالثا فان لسائل ان ناخذ جميع الارادات بحيث
لا يشذ عنها شيء منها ونطلب الى علتها اي شيء هي فان كانت ارادة اخرى لزم كون شيء
واحد خارجا وداخلا بالنسبة الى شيء واحد بعينه هو مجموع الارادات وذلك محال وان كان
شيئا آخر لزم الجبر في الارادة انتهى وهذا اقوى الايرادات التي ذكرناها هنا لكن يرد عليه
انه يجوز ان يكون علة المجموع هي ما فوق الارادة الاخيرة وهكذا اذا نقل الكلام في ذلك
المجموع ايضا فلا يلزم الجبر ولا تحقق ارادة اخرى هذا نعم يرد عليه ان تحقق مجموع تلك
الارادات اما ان يكون واجبا بحيث يمتنع عدم تحققها فيلزم الاضطرار اذ يمتنع ان لا
يتحقق تلك الارادات وبعد تحققها يجب صدور الفعل البتة فيكون اضطراريا قطعا او لا
يكون كذلك فنقول اذا امكن ان يكون جميع تلك الارادات منتفية في الواقع فالعقل
يحكم بديهة بانه لا بد من مخصص آخر وراء تلك الارادات لوقوع سلسلة الارادات
بدلا من لا وقوعها فان كان ذلك المخصص هو الارادة يلزم ان يكون شيء واحد داخلا
وخارجا معا وايضا ننقل الكلام اليه وان كان شيئا آخر فكذلك ننقل الكلام اليه انه
هل يكون صدوره اضطراريا ام عن الارادة وهكذا فتامل ايضا كل من راجع وجدانه
يحكم بان وهذه المقالة وانه ليس هناك تلك الارادة واحدة وليس مما يمكن تحصيله الى
ارادة الارادة وهكذا فتدبر وتبصر ومنها ما ذكره الفاضل المذكور اسكنه الله تعالى في دار
جنانه حيث قال بعد تقرير الاشكال الجواب ان المختار ما يكون فعله بارادته لا ما يكون
ارادته بارادته واللازم ان لا يكون ارادته فعلا عن ذاته والقادر ما يكون بحيث ان
اراد [illegible] صدر عنه الفعل والا فلا لا ما يكون ان اراد الارادة للفعل فعل الا لم يلزم

على ان لاحد ان يقول ان ارادة الارادة كالعلم بالعلم وكوجود الوجود ولزوم اللزوم
من الامور الصحيحة الانتزاع ويتضاعف فيه جواز الاعتبار لا الى حد لكن ينقطع السلسلة
بانقطاع الاعتبار من الذاهن المعارض لعدم التوقف العلة هناك في الخارج انتهى ولا يخفى
ان ما ذكره اولا كلام حق لكن ليس مما يدفع الشبهة وينفع في تقسيم فقسمه اذ ما زاد على المختار
ما يكون فعله بارادته لا ارادته بارادته فكيف يتحقق معنى الاختيار فيه على ما علمت مفصلا
وليس الكلام في اطلاق لفظ المختار حتى يكفي ما ذكره فالتعويل على ما عرفته تفصيلا واما
ما ذكره في ذيل العلاوة فكان مراده انه كما ان الارادة ايضا صدر بالارادة فكذا
لكن ارادة الارادة وهكذا امور اعتبارية ينتزعها العقل ويعتبرها لا بمعنى ان الارادة
شيء مجمل يفصلها العقل الى تلك الارادات كما يقول السيد انه قد زيفه بل على قياس
ما يتحقق في ساير الاعتباريات من اللزوم ولزوم اللزوم وهكذا والوجود ووجود الوجود
وهكذا من انها امور اعتبارية يحللها العقل ويعتبرها وينتزعها واذا كانت تلك الارادات
امورا اعتبارية انتزاعية فلا يلزم التسلسل لانقطاع السلسلة بانقطاع الاعتبار على
ما هو المشهور واذا كانت كل ارادة بارادة اخرى فلا يلزم الاضطرار ويرد عليه
بعد المسامحة معه انه ان الحق ان الارادة امر موجود لكن ارادة الارادة وهكذا امور
اعتبارية كما هو الحق وفيه ان الظاهر اذا كان شيء من شانه الوجود العيني فلا يكفي الاتصاف
به بدون وجوده كما ادعى بعض المحققين بداهة ذلك فكيف يمكن ان يكون بعض افراد
الارادة موجودا عينيا ومع ذلك يتصف بعض الاشياء في نفس الامر بارادة غير موجودة
اعتبارية تامل واما ان يقال ان جميع الارادات امور اعتبارية وهذا بعيد الا غاض فيه يرد
عليه انه لا بد له ان يقول بانها وان كانت اعتبارية لكن لها نفس امرية وح نقول مجموع تلك
الارادات النفس الامرية اما ان يكون واجب التحقق البتة فيلزم الاضطرار او لا فيحتاج
الى مخصص آخر على قياس ما عرفته في الايراد على السيد هذا ولا يخفى عليك ان هذا وارد على
الشق الاول ايضا لانه لا بد له ان يقول ان الافراد الغير الموجودة للارادة يكون لها نفس
امرية فنقول مجموع تلك الارادات التي بعضها موجود وبعضها نفس امري اما واجب التحقق
ونسبته الى آخر ما قلنا فتامل فالحق ان يقال ان الارادة الارادة امر اعتباري محض ولا يكون

ان قيل ان العلة ترد عليه ان اللفظ
انه اذا كان صدور الفعل بالارادة
والارادة بارادة اخرى وهكذا انه
يلزم من تحقق الارادات الغير المتناهية
بالفعل ولا يمكن صحة انتزاعها كما
يظهر بالتامل الصحيح فتامل [illegible]

وايضا ما اورده هذا الفاضل هنا
على السيد يرد على نفسه ايضا اذ ما ناخذ
مجموع تلك الارادات النفس الامرية
ونطلب ان علتها اي شيء هي الى آخر
ما قاله فتدبر [illegible]

هو الفاضل المحقق مولانا خليل القزويني منه

صدور الارادة بارادة اخرى حتى يجاب عن الشبهة بما سبق مفصلا فتذكر وتفكر وههنا ما ذكره
بعض الفضلاء المعاصرين سلمه الله تعالى ونحن نقرره ان شاء الله تعالى اقول في
دفع الاشكال الاول ان التحقيق ان الحسن والقبح العقليين يتحقق في الافعال الغير الاختيارية
ايضا بمعنى انه يجوز ان يكون بعضها ملائما للعقل وبعضها منافرا له لكن لا شك انه لا يصح
مدح فاعله بان يقال انه قد حسن ان فعل هذا الفاعل نعم يصح ان يقال لفاعله انه حسن
باعتبار اتصافه بتلك الفعل والحاصل ان الحسن العقلي مثلا هو كون الشيء ملائما للعقل
وهذا يستلزم صحة مدح فاعله اذا صدر عنه بالاختيار اما اذا صدر بالايجاب فلا يصح
مدح فاعله باعتبار صدور الفعل عنه بالمعنى الذي ذكرنا لكن يتعلق به التحسين بان يقال
انه شيء حسن لاتصافه بتلك الصفة وما اشتهر بينهم من ان المدح اعم من الحمد لصحته في غير
الاختياري ايضا المراد منه هو ان المدح بالاعتبار الثاني يصح في غير الاختياري ايضا لا
بالاعتبار الاول وما اشتهر ان افعال النائم والساهي والبهائم مثلا لا يتصف بالحسن والقبح
انه لا يصح ان يمدح مثلا فاعله بالمعنى الاول الذي ذكرنا بان يقال انه قد حسن ان فعل ذلك
الفعل وهذا لا ينافي ان يكون بعض افعالها بحيث اذا لاحظه العقل في نفسه كان ملائما
له وحسنا عنده ومع هذا لا تنافي بين القولين المشهورين ولا حاجة الى ما ذكره المحشي في
ذيل الاول مع انه تكلف كما اعترف به ولا يرفع المنافاة بين ذلك وبين ما اشتهر
من عموم المدح كما لا يخفى لكن يبقى انه بهذا وان اندفع لزوم عدم اتصاف افعال العباد
وافعال الله تعالى بالحسن والقبح العقليين لكن يلزم عدم صحة مدحهم او ذمهم بان يقال انه قد
حسن ان فعل هذا الفعل او ما حسن ذلك مع انا نعلم قطعا جواز ذلك في حقه وانكاره خروج
عن العقل الصحيح والحق الصريح ولا يندفع هذا الا برفع البتة وقلع منشأ الاشكال بالكلية
بحيث لا يلزم كون الفعل اضطراريا اصلا فعليك بتذكر ما سبق مفصلا والله الموفق
ويمكن دفعه بمثل هذا ايضا مما لا يشفي العليل ولا يروي الغليل كما يظهر بادنى تأمل والله يهدي سواء
السبيل واما الاشكال الثاني فاما دفعه على هذا الرفع انما هو من جانب الاشاعرة
اذ المعتزلة لم يقولوا بجواز الترجيح بلا مرجح ولذلك لم يذكره في دفع الاشكالين المختصين بالمعتزلة
[illegible] يبطل اصل الدليل على ما اشار اليه المحشي وينحل به جميع الاشكالات الا ان المعتزلة

لا يجوز

لا يجوز ونه فتدبر واعلم ان هذا الجواب هو مختار بعض العلماء المعاصرين سلمه الله تعالى
وبه يرفع جميع الاشكالات الموردة ههنا وتلخيص كلامه ان الفاعل المختار لما كان له ان
يفعل وان لا يفعل كانت نسبة كل من طرفي الفعل هو نفسه فذاته كافية في الفعل وعدمه فقد
يفعل وقد لا يفعل بلا وجوب ولزوم اما بلا حاجة الى الداعي اصلا كما هو مذهب الاشاعرة او
مع حاجة اليه لكنه سواء كان راجحا في نظره على داعي الطرف الآخر او مساويا او مرجوحا
كما هو مذهب هذا الفاضل وما اورده المحشي من لزوم الترجيح بلا مرجح فيجيب عنه بان الارادة
ليست امرا موجودا متوسطا بين الفاعل المختار وفعله بل هو امر اعتباري ينتزع من الفعل
حال وجوده بل الفاعل هو ذاته بذاته وقد يفعل وقد لا يفعل اما بلا حاجة الى الداعي او معها
كما عرفت واذا كان ذاته بذاته فاعلا مختارا انه لا يجب صدور الفعل عنه ولا يلزم ترجيح احد
المتساويين على الآخر بل ذات الفاعل رجح وجوده في ذلك الوقت ففعله ولم يرجحه في
وقت آخر ولم يفعله بدون سبب آخر لا يفعله ولا لعدمه وهذا ليس ترجيحا بلا مرجح بل هو ترجيح
بلا مرجح ولا دليل استحالته فيه وانما الترجيح بلا مرجح هو وجود الممكن بدون فاعل فانه المحال بديهة
واتفاقا وهو لا يلزم ههنا ولا يتوهم انه اذا لم تكن الارادة متوسطة بين الفاعل وفعله فلا
يكون مختارا اذ لا نسلم ان المختار من يكون الارادة متوسطة بين الفاعل وفعله وبين فعله
وليفعل بسبب الاختيار والارادة بل المختار من يكون حالا بالفعل ويكون له مع ذلك صفة
يعبر عنها بالتمكن من الفعل والترك وهذه الصفة موجودة في كلا حالتي الفعل وعدمه وليفعل
ويترك ذلك الفاعل الكذائي بنفسه من دون توسط امر آخر وبعد الفعل او الترك ينتزع
منها ان الفاعل اختار ذلك الطرف فاوقعه فيكون الاختيار بهذا الاعتبار امرا انتزاعيا
منتزعا من الفعل وتركه بعد وقوعهما لا انه صفة حقيقية او اضافية حاصلة في المختار متقدمة
على الفعل والترك وعند هذا لا يلزم اشكال هذا ملخص ما ذكره وقال الذي سلمه الله تعالى
في رسالته في نفي الاولوية حاصل ما ذكره ان الفاعل المختار يفعل ويترك من دون تغير
في ذاته وصفاته الحقيقية والاضافية المتقدمة على الفعل بل انما يتغير صفته الاضافية التي
هي اما نفس الفعل والترك او معنى آخر اما منتزعا منهما او حاصلا في مرتبتهما ولا ريب على قلة في
انه لا يمكن ان يفعل احد فعلا في وقت ولم يفعله في وقت آخر من دون تغير لا في علمه ولا في

هذا تفسير لقوله رجح وجوده واز
ليس المراد بترجيحه انه اراده ولا انه
صار وجوده راجحا عنده بل المراد به
فعله وكذلك الحال في قوله بل هو ترجيح
بلا مرجح المراد انه فعله الفاعل المختار
وجوده على عدمه لكن الاختيار ينتزع منه
بعد فعله فتأمل منه دام ظله

عقله ولا في تفكره في العواقب وتفطنه لبعض المصالح والمفاسد او في اقتضاء
مزاجه او في صعوبة الفعل وسهولته في الوقتين او في معاشريه او في اقتضاء
وقت الفعل والترك او غير ذلك من الامور وكذا ان يفعل احد فعلا في وقت
ولا يفعل ذلك الفعل آخر مثله في جميع الاحوال والاوضاع في ذلك الوقت فهل تجويز
هذا الا مكابرة صريحة بل سفسطة فضيحة وليت شعري اي ترجيح لترجيح احد المتساويين
بدون مرجح على هذا اي الامتناع بل هما متساويان في الاستحالة وعدمها فاما ان يجوزا معا
او الحكم بامتناعهما كذلك ومن المنبهات على بطلان هذا القول انه يلزم على هذا انتفاء فائدة
التربية والنصائح والمواعظ والبشارات والانذارات والترهيبات والترغيبات
المتكررة اذ حال الغافل على هذا الراي بعد حصول الف الف ترغيب وترهيب
وبشارة وانذار مثل حاله قبله بلا تفاوت اصلا كما يظهر بالتدبر ولا شك ان في القول
بانتفاء الفائدة في هذه الامور مخالفة لعقل كافة ذوي الاذهان بل لجميع الشرائع
والاديان اعاذنا الله تعالى منه والينه فنقول اذا اشتاق احد الى رؤية شخص والتذكر
من رؤيته فاذا وعده بالمواصلة في وقت فلا شك ان قبل المواصلة يكون له اضطراب
وتشويش خوفا من عدم تيسر الرؤية والظفر باللذة المتمناة بسبب خلف الموعد وحصول
مانع من مرض وغيره او فتور في شوقه ومحبته بسبب من الاسباب وخلل في حسن ذلك
الشخص وجماله وامثال ذلك فاذا فرض انه قد حصل له العلم اليقيني بانتفاء جميع تلك الموانع
الملازمة في انه يزول اضطرابه بالكلية ويتيقن لحصول اللذة المشوقة ولولا انه ارتكز في
جميع العقول خلاف هذا الراي لما كان الامر كذلك اذ مع انتفاء جميع تلك الموانع ايضا
احتمال ان لا يراه بالاختيار باق بحاله فينبغي ان لا يزال اضطرابه اصلا ولو فرض ان
يضطرب ويظهر ان سبب اضطرابه خوفه من ان لا يراه بالاختيار بلا مانع اصلا يضحك
منه العقلاء وينسبوه الى الجنون والسفاهة وهو ظاهر   والمقدمة الاولى اجماعية
اما عند الاشاعرة فظ لانهم اسندوا جميع الامور الى الله تعالى واما عند المعتزلة فلان عدم
صدوره بالاختيار ظ لظهور انه لم يتعلق اختيارا له بارادة وارادة ثانية وصدوره
بالايجاب...   الغ كما يحكم به الوجدان الصحيح فذهبوا الى انها فايضة بعد حصول الاستعداد

من جنابه

من جنابه المقدس وجنابه الاقدس منها فان قلت ليس الامر كذلك بل انه يصدر من
العبد وانه فعل اختياري منه وكيف لا ورؤساء المعتزلة ونحارير الامامية ذهبوا الى
ان الارادة هي العلم بالنفع وقد ذكروا ان العلم فعل توليدي للعبد وقالوا ان
الافعال التوليدية للعبد افعال اختيارية له بدليل حسن المدح والذم عليها وكونها
اختيارية لا يستلزم تعلق ارادة بها بل انما يستلزم تعلق الارادة بما او بالافعال المباشرة
الصادرة هي بتوسطها وظ ايضا ان الارادة لو كانت غير العلم كانت صفة ما
ذكر ولا يكون فرق بينه وبين العلم نعم كونها فايضة من جانب الله تعالى هو مذهب
الفلاسفة ولم يقل به المتكلمون قلت ان ما ذكرت انما هو في العلم الحاصل عقيب النظر
لكن كل علم وارادة لا بد ان ينتهي الى ما لا يصدر عن العبد بالارادة دفعا للدور والتسلسل
وهذه الارادة هي الفائضة من جانب الله تعالى اتفاقا ولم يقولوا بصدورها بالايجاب
لظهور بطلانه بعد ملاحظة صحيحة كما عرفت وبذلك يتم الدليل ويلزم ان لا تكون شيء من افعال
العباد اختيارية فتامل   ولا يرد شيء من الاعتراضات اما الاول فلانه الفرق لكن
الفرق انما هو بين الاضطرارية المعروفة وبين المشوب بالاختيار ونحن بالاختيار فاثباته
في حقه تعالى كانه لا يسلم انه كذلك واما الثالث فلانه لا تكليف عند الاشاعرة بالمعنى الاختيار
اصلا فلا يبطل هذا الاختياري المشوب بالايجاب واما الرابع فلان ما ذكره فيه لا يدل الا على
ان الفعل اختياري ولا نزاع لنا فيه انما الكلام في ان مثل هذا الاختياري لا يتصف بالحسن والقبح
فاحسن التامل   واعلم ان هذا الكلام اجاب في النهاية هو للعلامة الاعظم والنحرير المعظم
الشيخ جمال الدين محمد الحلي رحمه الله واياه لمطلق الخلق والجلي وما نقله هي عبارته بعينها فلا تغفل
ولو نوقش بانه لا يلزم الح ويمكن ان يبقى المراد بالاتفاق في ما يصدر عن الفاعل تارة ولا يصدر
اخرى من غير ملاحظة ترجيح وتنفع في حال الصدور ولا القصور نقص وضرر حين عدم الصدور وظ
ان مثل هذا لا يتصف بالحسن والقبح وظ ايضا ان كونه اتفاقيا بهذا المعنى لازم من عدم
الاحتياج الى المرجح فلا يرد المناقشة على هذا الوجه اصلا فتدبر   ثم قال سلمنا لكن لم لا يرجح
الح لا يخفى سخافة هذا الايراد وقباحته   لا يتوجه على الوجه الذي قررنا اتفاقا الظ
كما يفهم من لفظة اتفاقا ان المراد بما قرره هو ما قررنا في هذه الحاشية بقوله ولو نوقش الخ او الوجه الدال

ايا ما
وقد نقل الشيخ في قواعد الحواشي
في نهاية الكلام كلاما نسبه في
نهايته بعبارته وقد نقل في اوريل
هذا البحث ايضا كلاما بعبارته

قرره فيلزم وعلى الوجهين اشكال لانه قال سابقا انه لا يرد شئ من الاعتراضات
ههنا يقول الا النقض بوجه فبينهما تناف والحق انه لا يرد على الوجه الاول اصلا واما
على الوجه الثاني فيمكن القول بعدم وروده بناء على ما عرفت من انه لا يسلم ان
القول بمثل هذا الايجاب كفر في حقه تعالى ويحتمل وروده ايضا بناء على ان القول
بالايجاب بمعنى كونه كان في حقه تعالى كفر كما هو الظ هذا ويمكن ان يكون اشارة الى ما
ذكره في الحاشية السابقة في التقرير القوى وجه دفع النقض في ظاهر الا انه قد صرح هناك
ايضا بورود النقض بافعاله تعالى لكن يظهر عندي بالتامل ان ما ذكره هناك وما ذكره
في هذه الحاشية في الوجه الثاني وجه واحد لا تفاوت بينهما اصلا فلا يمكن القول بورود
النقض على ذلك وعدم وروده على هذا وهو ظ ويرد ايضا على الوجوه ان الايراد الذي
اورده قبل المعارضة وارد على هذه الوجوه ايضا اذ مدار جميع تلك الوجوه على ان بعد
تحقق الارادة لا يمكن الترك بناء على امتناع تخلف المعلول عن العلة التامة ويتوجه عليه
ان الارادة يجوز ان يكون علة للفعل لا على سبيل الوجوب بل يكون موجبة للاولوية
فبعد تحققها لا يجب صدور الفعل البتة حتى لا يمكن من الترك بل الاولى صدوره ومع
الاولوية يجوز عدم الصدور احيانا والقول بان المراد انه بعد التمسك بنفي الاولوية لا يرد
شئ من الاعتراضات بعيد جدا ويحتمل ان يكون اشارة الى ما ذكره في الحاشية السابقة
اولا بقوله والاخصر في تقرير الدليل الخ فانه لا يرد حديث الاولوية اذ قد تعرض في اصل
الدليل لابطال الاولوية ولا يتوجه ايضا منع كون الفعل اتفاقيا كما لا يخفى واما البحث
الثالث فلا وجه له اصلا على شئ من التقريرات كما لا يخفى وقد لوحنا الى ذلك سابقا
وايضا يتضح ورود النقض بفعله تعالى وهو ظ لكن البحث الاول وهو البحث الرابع الذي
ذكره في الشرح يتوجه على ذلك التقرير ايضا على ما ذكره المحشي سابقا ويحتاج في دفعه الى
ما ذكره المحشي فلا يصح ان شيئا منها لا يتوجه عليه الا ان يقال بما عرفت من ان المراد ان شيئا
لا يتوجه على هذا التقرير وذلك في بعضها باعتبار عدم الورود اصلا وفي بعضها بملاحظة ما
ذكره في دفعه وهو بعيد فتامل ولا يسمع في مقام الاستدلال لمكابرة لا يليق من
اهل الكلام لا سيما حقيقة الحال لان ما ينفي الاعم ينفي الاخص فلا باس بايراد هذا الدليل

ههنا

ههنا النفي الاولوية وما انه لا يصح القول بانه ينفي الاولوية فقط فسيورد في الحاشية الاتية
فتفطن واما الثاني ففيه بحث لانه نقض بقاء من لبعض الفضلاء وجها اخر
لعدم انتهاض الدليل الثاني على ايجابه وقد اعاده الفاضل ههنا ايضا وقد مر الكلام فيه
فتذكر واما نفي فلان تعلق الطلب الخ هذا لو كان مراد المستدل من لزوم توقف
تعلقه على امر زايد هو توقفه على منشا الحسن والقبح وعلته الخ بردانه لا شك في توقف
الطلب على المطلوب فلو كان منشا الحسن او القبح هو ذات المطلوب لا يلزم الا توقف
تعلق الطلب على ذات المطلوب وهو كذلك اما لو كان المراد انه لو كان الحسن والقبح
لامر غير الطلب سواء كان ذات الفعل الفعل او غيره لم يكن تعلق الطلب لذاته لتوقفه
ح على الحسن والقبح فلا يرد الايراد ثم سوق البعد اللفظي والامر فيه سهل وبالجملة ليس بابعد
مما ارتكبه المحشي في توجيه هذا ولو قيل على هذا انه تعرض في الدليل صريحا لابطال مذهب الجبائي
او القول بالصفة مطلقا واحال حال القول باستنادهما الى الذات الى المقايسة يسقط
البعد اللفظي ايضا فتامل وانما قيد بقوله لغير الطلب لانه لو كان بسبب الطلب الا يخفى
الامر والنهي كما هو مذهب الاشعري لا يلزم توقف الطلب على شئ بل الحسن والقبح يترتب
عليه وهو ظ ثم لا يخفى ان هذا الدليل الزامي على المعتزلة حيث قالوا بان الحسن والقبح
يصير منشأ للامر والنهي فحاصل الدليل انه لو كان الحسن والقبح لامر غير الطلب ويكون
هو المنشأ للطلب كما هو مذهبكم لم يكن تعلق الطلب لذاته لتوقفه ح على الحسن والقبح
اذ لولم نقل بذلك بل قيل بتحقق الحسن والقبح من غير ان يكون منشأ للطلب فلا توجيه
لهذا الدليل في مقابلنا اصلا كما لا يخفى اقول فرضنا ان هذا الامتناع الخ والحاصل الخ
ليس مراد الشارح ان امتناع صدور المرجوح منه تعالى لغرض التنزه من القبح حتى لا يكون
موافقا لغير مذهب المعتزلة بل المراد ان امتناع صدور المرجوح وامتناع غيره ناش من عدم
صدور ارادة متعلقة به لكونه مرجوحا وكون الشئ ممتنعا بالغير بهذا النحو لا ينافي الاختيار
والقدرة عليه ولا يخفى ان هذا لا دخل له بكون افعاله تعالى معللة بالاغراض وعدمه بل بناء
على ان قبح الشئ صار علة لعدم تعلق ارادته به وهو لعدم صدوره منه وهذا صحيح سواء
صح كون افعاله تعالى معللة بالاغراض ام لا الا ترى ان الحكماء القائلين بنفي كون

بعد ما كتبت الحاشية رايت في حاشية السيد
انه قد ذكر الوجهين بعيب قال في
بيان قوله لم يكن نفس الطلب لذاته
لتوقف النقض على امر زايد عليه هو الحسن
والقبح ثم اعترض على الدليل بما حاصله ان
نفس الطلب او الفعل لسبب فيها لتوقفه
عليها قطعا الا ان الطلب لا يكن وجوده
خارجا ولذهنا بدون المطلوب تعقلا
ولذلك كان نفس الطلب لا يكون نفس الفرض
وان ذات الفعل منشأ الحسن والقبح لم يلزم الا
توقف نفس الطلب على ذات المطلوب ولا محال
لانكاره مع ما قررنا وظ ان هذا وارد
على الاحتمال الاول وانه لو ما اورده ثم اورد بناء على
توجيه يستلزم تعقل ثم اورد بناء على
الاحتمال الثاني فقال وان فرض ان
نفسه باعتبار حسنه او قبحه بما لا يكون
الحسن منشأ نفس الفعل الطلب بالحسن من حيث
انه هو الفعل الموصوف بالحسن فلا يلزم
حينئذ ان منشأ المطلوب وانما
يلزم توقف نفس عليه لمحذور لو لا
يجعل علة للطلب فلا امتناع لتعلق
وجود الطلب ح بتوقف عليه فلا
ولا يصح ذلك في الاستلزام
نفسه عدم الانفكاك عنه
الطلب بنفس

[illegible]

لكنهم تمسكوا بالحق من حيث لا يشعرون بهذا وتحقيق ذلك في موضع آخر وانما اوردت هذه الجملة
هنا لتكون كالجزء في الجملة بما ذكر هنا فتامل لا ودفع بان معنى الآية ان ليس لنا في ذلك
ان نفي جواز التعذيب في الآية يمكن ان يكون باعتبار كرمه وفضله تعالى لا باعتبار فعل المكلف
فاستحقاق العذاب بالنسبة الى فعل المكلف وجوازه قبل البعثة لا ينافي الآية اشم
اشارة الى انه الزامي فلا ينتقض على اصحاب الامامية القائلين بجواز العفو اقول
يمكن ان يقال هذا راجع الى ما ذكره الشارح في الجواب كما اشار اليه في الحاشية وسيجي ما فيه
انما هو بحث اذ لا يمكن جعل الذاتي لا يمكن ان يقال المراد بالذاتي انه ثابت للفعل
في نفسه من غير اعتبار الشرع والعرف والعادة ومن غير النظر الى موافقة مصلحة او غرض وهذا
اعم من ان يكون ثابتا له لذاته او بالوجوه والاعتبارات ولذلك تصدى لذكر غير الشرع
والحاصل ان النزاع في اتصاف الافعال في نفسه مع قطع النظر عن الشرع والعرف
والعادة بالحسن والقبح بمعنى الملايم للعقل وعدمها لا بمعنى موافقة غرض احد او مصلحة
وعدمها وظني ان اثبات هذا المعنى يتوقف على التمسك بجميع ما ذكره المستدل فتامل
وتوضيحه ان الحكم بحسن الصدق ان اشتهر بان هذه مكابرة صريحة كيف وانا نعلم بديهة انه
اذا قطع النظر عن المصلحة العامة ايضا نحكم بالحسن بل اذا لم يكن موافقا لمصلحة احد ايضا
يكون الحال كذلك بل اذا كان منافيا للمصلحة العامة ايضا يحكم العقل بديهة بحسن الصدق وكذا
الحال في العدل وايضا نقول لا شك ان حكم العقل بحسن الصدق ليس هو محض حكمه بكونه موافقا للمصلحة
حتى يكون معنى الحسن فيه هو موافقة المصلحة ومن ادعى ذلك فجاهل او متجاهل لا يستحق الجواب غاية الامر
انه يقال ان حكمه بحسن الصدق بناء على تضمنه المصلحة العامة وهذا لا ينافي مقصودنا بل يؤيدنا اذ قد
ثبت الحسن بالمعنى المراد في الصدق بل في فعل ما يكون متضمنا للمصلحة العامة مطلقا هذا ثم ما ذكره
الفلاسفة لا يخالف ما ذكرنا اذ ليس مرادهم ان الحكم بحسن العدل مثلا انما هو بمعنى كونه موافقا للغرض
بل مرادهم انه اذا جرد العقل النظر عن جميع الامور الخارجية ولاحظ مفهوم العدل من غير النظر
الى المصالح والمنافع التي يترتب عليه لا يحكم بحسنه بخلاف قولنا الواحد نصف الاثنين فانه اذا
لاحظ مع قطع النظر عن جميع الامور الخارجية يحكم به وهذا لا ينافي انه اذا لاحظ المصالح والمنافع التي
يترتب على العدل حكم بحسنه بالمعنى الذي ذكرنا وهو ظاهر وبما قررنا ظهر حال ما ذكره جمهور او منع العزذة

العدل وما يترتب عليه من الجلب المنفعة ودفع المضرة... ولا يحكم بالحسن العدل... فتامل [illegible]

لكن قال العلامة قدس الله سره في النهاية ان الفلاسفة حكموا بحسن كثير من الاشياء وقبح بعضها بالعقل العملي

افعاله تعالى معللة بالاغراض فما يكون بهذا القول ويثبتون العلل لافعاله تعالى بلا شبهة فالمراد
ان هذا الاباء في مذهب الاشعري من نفي الغرض الا ان كون هذا امتناعا بالغير وعدم منافاته
للاختيار مشترك بين المعتزلة والاشاعرة اذ لا معنى لذلك كما لا يخفى فلا يرد ما قيل ان مجرد
الوجوب الغيري هو مشترك بين المعتزلة والاشاعرة يعني ان الاشعري ايضا قايل بان
الفعل بسبب الارادة يصير واجبا وان هذا لا ينافي الاختيار لكن لا يكون صدور الارادة
واجبا بسبب الداعي اما وجوبه بسبب الارادة الواجبة للداعي فلا يقول به الاشعري بل
يقول بمنافاة ذلك الوجوب للاختيار ومناط الاستدلال ليس هو الاول اي مجرد الوجوب
الغيري حتى يقال ان القول بعدم منافاته للغير للاختيار مشترك بين المعتزلة والاشاعرة بل مناطه
هو الثاني اي الوجوب بسبب الارادة الواجبة للداعي والاشعري يقول ان هذا ينافي الاختيار
فكيف يقال ان القول بعدم منافاة تحقق هذا الوجوب للاختيار مشترك بين المعتزلة والاشاعرة
نعم يصح هذا على مذهب المعتزلة وهذا هو مراد شارح الشرح وكيف يتوهم ان مناط الاستدلال
مجرد وجوب الفعل بالوجوب الغيري المشترك بين المعتزلة والاشاعرة فان هذا غير مترتب
على الحسن والقبح الذاتيين ولا دخل لاثباتهما في الزام الايجاب بهذا المعنى ووجه الدفع
ظ على ان حمل عبارة شارح الشرح على ما ذكره كما ترى ثم الحكم ان القول بكون افعاله معللة
وناشئة من اسباب مع كونها غير معللة بالاغراض مما لا يعقل يجب الظ اذا المراد بالغرض
ان كان ما هو المشهور من انه الباعث على فاعلية الفاعل فلا خفاء في ان جميع تلك العلل
والاسباب اغراض بهذا المعنى وان المراد به النفع العايد اليه تعالى فلم يقل احد بجوازه
او الى العبد فلم لا يجوز ذلك والظاهر ان المراد بالغرض ما كان للفاعل شوق وميل اليه
وهذا ممتنع في حقه تعالى اذ الشوق والميل لا يتحقق حيث بالنسبة الى شيء ما لم يكن ذلك
الشيء باعتقاد الفاعل كمالا له وذاته تعالى كاملة في حد نفسه لا يكمل بشيء من افعاله فلا
يتحقق لافعاله تعالى اغراض بالمعنى المذكور نعم يشتمل افعاله على منافع ومصالح لا تخفى لكن لا يكون
له تعالى ميل وشوق الى تحصيلها لما عرفت من انه لم يكن في تحصيلها حصول كمال يجب ظن
الفاعل لم يكن له شوق وميل اليه فالحكماء يريدون بالغرض هذا المعنى فالخصم ايضا ان اراد به
...... معنوي الحق مذهب الحكماء وان اراد معنى آخر فالنزاع لفظي واما الاشارة

فلانم

اما اولا فلان قوله اي لا يذهب عليك ان الشق الاول من هذا الترديد وان كان ملايما
لما سبق منه س في صدر البحث في توجيه كلام الش لكنه قبيح جدا لا ينطبق عليه كلام الش
ولا كلام السيد اصلا وهو ظ بل الصحيح هو الشق الثاني وليس فيه بعد عن عبارته وقد سبق
منه س توجيه آخر لكلام الش في صدر البحث وبعض عباراته هناك مشعر بان يكون حاصله ان
المراد من قوله حسن في حكم الله انه بالنسبة اليه تعالى حسن اي يجب ان لا يفعله والحاصل ان النزاع
في الحسن والقبح الذي يكون بالنسبة اليه تعالى ايضا متحققا بان يجب صدور الحسن منه ويمتنع صدور
القبح منه ووجه ما ذكره هنا عليه اي ذلك التوجيه فلا فذ نشتر من هذا التوجيه ايضا وانا قدنا ببعض
عباراته مشعر بانه اي لان ظاهره ان مراده من ذلك التوجيه هو التوجيه الاول الذي ذكرنا هناك
لكلام الش وهو ان المراد انه لا يحكم بان الفعل حسن او قبيح بالنسبة الى حكم الله تعالى اي لا
يحكم بانه يحسن ان يحكم الله تعالى به او يقبح هذا ولا يبعد ان يق انه على هذا التوجيه ايضا ينطبق
عليه ما ذكره هنا اذ قد يستلزم هذا النفي للحسن والقبح اتصاف افعاله تعالى وهي احكامه تعالى
بالحسن والقبح فيقول هنا انه لو سلم ذلك في حقنا فلا يلزم في حق الله تعالى والكلام في النفي الذي
يجب اتصاف افعاله تعالى وهي احكامه تعالى بالحسن والقبح ايضا به فتدبر وانت خبير بانه على هذا
يندفع ايضا ما ذكره المحشي بقوله لا يصح قوله وكلامنا فيه لان ذلك امر قد ذكره الش والاعتراض
فيه على السيد اذ قد عرفت ان كلام الش هناك على جميع التوجيهات مشتمل على تحقيقات زايدة
فتدبر ويمكن ان يكون المراد من قوله وكلامنا فيه ان كلامنا فيه ايضا فيندفع هذا الايراد لكنه
لا يوافقه قوله لان البحث لا بالتوجيه الذي ذكرنا فافهم واما ما قاله بعض الفضلاء من انه لو
كان مراده س هذا فلا يتوجه قوله لا يق لان قوله وما يستند الى الذات اي لا يرتبط بذلك كان
ما يستند الى الذات لا يختلف فيها بل يكون في ذات فعل العبد حسن او قبح فلا يكون في ذات فعله
تعالى ذلك واين هذا من اختلاف ما بالذات الا ان يثبت ان فعلنا وفعله تعالى متحدان ما بالذات وليس
في كلامه اشارة الى هذا مع انه لا يمكن اثبات ذلك فهو كما ترى اذ لا شك ان ذات الصدق مثلا
لا يختلف ضرورة سواء كان منا او منه تعالى وعلى تقدير التنزل فغاية الامر ان يكون ما ذكره السيد
في جواب لا يق على سبيل الاستظهار ولا بأس به فتامل وقد وجه هذا الفاضل كلام السيد بان
المراد ان اختيارنا الصدق على تقدير التساوي لا يدل على اختياره تعالى

وهذا الاعتذار [illegible] السيد [illegible]

اي كما هو الواقع في كلام السيد قدس سره

لانه ان سلم جميع ما ذكره المستدل فلا يمكن ان يكون الحسن والقبح بمعنى من المعاني الثلثة المذكورة
اصلا كما ذكره المحشي ايضا وان لم يسلم فيرجع الى الوجه الذي قد عرفت ما فيه فتامل
هذا الاسلوب اي قال شارح الشرح وكان في قوله او منع بلفظ الفعل ايماء الى ان هذا ليس
تغيير الكلام المتن بل منعا آخر انتهى ولا يخفى انه يمكن تغيير كلام المتن بما ذكره فلا وجه لهذا الايماء
المذكور وايضا منع كونه بلفظ الفعل بل يجوز ان يكون مصدرا معطوفا مجرورا بالحرف بهذا وكان
المحشي اشار بما ذكره الى تزييف ذلك حيث قال الا ان تغيير الاسلوب حيث لم يقل او منع كما هو
مقتضى الاسلوب بل قال او يمنع للاعتبار على ان هذا من خصائصه في توجيه المتن وهذا يكفي
لتغير الاسلوب لا انه ليس تغييرا لكلام المتن كما زعمه شارح الشرح ولا يخفى ان هذا صحيح
سواء كان منع بلفظ الفعل او بلفظ المصدر مع الجار فتدبر وفي النهاية انا نعلم الخ
هذه العبارة ما وجدناها في نهاية العلامة ره فلعلها كان لغيره ايضا ثم لو كان عبارتها
ما ذكره الى قوله ثم اعلم فلا وجه لنقلها اصلا وان كان ما بعده ايضا داخلا في المنقول فلا يخ
من نوع وهو ظ لا نم انه يختار الصدق الخ مكابرة ظاهرة قد صدرت عن بحث او
عناد والله الموفق للسداد او نمنع كون اختيار الصدق الخ انما منع كون اختيار الصدق
على الكذب مع كونه حسنا بالمعنى المتنازع فيه لم لا يجوز ان يكون لحسنه بأحد المعاني الثلثة
المذكورة سابقا وفيه ما لا يخفى لانه قد فرض التساوي في الشرع والعرف والعادة والمصلحة
وعلى هذا التقدير لا مجال للقول بكون اختيار الصدق لكونه موافقا للشرع او الغرض
غاية ما يمكن ان يق ان هذا التقدير محال فهو قد سلم جوازه على تقدير التخصيص بالامور
المفارقة وكيف لا يكون جايزا وانا نعلم قطعا انه اذا فرض ان شخصا له عقل سليم ولم يكن
عارفا بشرع او عرف او عادة ويكون مصلحة الصدق والكذب ومفسدته بالنسبة اليه على
السواء فلا شك انه يختار الصدق ولا شك ايضا ان مثل هذا الغرض ليس محال هذا ويمكن تقرير
هذا الدليل بحيث يلزم كون الحسن ذاتيا للصدق بان يق انا اذا قطعنا النظر عن جميع الامور
الزايدة على ذات الصدق سواء كان لازما لها او مفارقة عنها ولاحظنا ذاته بهذا انه من غير
ملاحظة امر آخر اصلا ولاحظنا الكذب ايضا كذلك فلا ريب انا نختار الصدق ولولا انه حسن
ذاتا لما كان كذلك والقول بانه لا نم انا نختار الصدق مكابرة على ما عرفت وفيه

ويكون حسنه منظورا فى امر الله كما هو مذهب المعتزلة والكلام فى افعال المكلفين فى نظر الله تعالى
فينبغى انه هل يكون فى الفعل سوى امر الله تعالى وفيه شئ منظور لله تعالى يوجب امره او نهيه
فى حل الكلام انه لو سلم ان فى ذات الفعل امرا يوجب الرجحان فى نظرنا فلا يلزم ان
يكون ذلك الامر راجحا فى نظره تعالى قال ولا يتوجه عليه سوى ما اورده بقوله لايق ولا يرد
عليه ما اورده المحشى فتامل ولا يخفى ان هذا مع انه لا يوافقه التنظير الذى ذكره يرد عليه
انه اذا حكم العقل الصحيح بان هذا الشئ حسن اما مطلقا او من العبد مثلا ويكون له رجحان عنده
فلا شك انه يكون فى نفس الامر كذلك واذا كان الشئ فى نفس الامر حسنا راجحا فلا شك
انه يكون عنده تعالى ايضا كذلك ضرورة علمه تعالى بالاشياء على ما هى عليها فى نفس الامر وبعد علمه
كذلك لا يجوز ان يحكم بما يخالف نفس الامر تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا نعم يجوز ان يكون الشئ
حسنا وقبيحا منه تعالى وهذا ليس مراده بل هذا هو التوجيه الذى ذكره المحشى ولا يجوز ان يكون
الشئ حسنا فى نفس الامر ولا يكون فى حكم الله تعالى كذلك بل يكون قبيحا عنده تعالى وينهى عنه
وكذا لا يجوز ان يكون قبيحا عند العقل وفى نفس الامر ويكون حسنا عنده تعالى ويامر به فحينئذ
فلا وقع للبحث المذكور واما ما ذكره من انه يتوجه ما اورده بقوله لايق ففاسد اذ حاصل
البحث انه يجوز ان يكون الشئ حسنا عند العقل ولا يكون حسنا عند الله تعالى اى لا يكون راجحا عنده
تعالى ليامر به ظاهر وهذا لا يستلزم تخلف ما بالذات اذ مقتضى الذات ليس الا الحسن عند العقل
وهو لا يتخلف عنه بل يكون عنده تعالى ايضا حسنا عند العقل لكن الكلام فى انه يجوز ان لا يكون
حسنا عنده تعالى فلا يلزم التخلف ولا يكون للايق مع صحة بل جوابه هو ما ذكرنا من انه لا يجوز
ان يكون نظره تعالى مخالفا للعقل الصحيح فتدبر   الظاهر ان مراد الشارح الظاهر ان بناء هو تعيين
الشق الثانى الذى ذكره فى توجيه كلام السيد الا انه حذف صريحا لان الكلام فيه لئلا يرد ما
اورده على السيد فتدبر وقد اجاب بعض الفضلاء عن البحث على هذا التوجيه بان الدليل لو تم
لدل على حسن افعاله تعالى ايضا بان يق لو فرض استواء صدقه تعالى وكذبه فى جميع المقاصد لاثر
العقل صدقه تعالى ولو لم يكن حسن صدقه تعالى ذاتيا لما كان كذلك وفيه ما فيه اذ الظ ان المراد بما ذكر فى
الدليل من انه اذا استوى الصدق والكذب فى جميع المقاصد آثر العقل الصدق انه يختار العقل
[illegible] الصدق ولا يكذب لانه يحكم بحسن الصدق والظ ان هذا لا يجرى فى حقه تعالى بل اختيار

وقد اعترض به الفاضل فى حاشيته منه

صدقه

صدقه تعالى وهو يعنى حكم بحسن صدقه تعالى فلو تمسك بهذا الحكم فهو الدليل الاول الذى ادعى فيه حكم
العقل مع قطع النظر عن جميع الامور بحسن الصدق مطلقا لكن من غير التعرض للعبد والخالق
تعالى مع انا ما ذكره فى ذيل ولو سلم يدفع هذا ايضا بحسب الظاهر اذ يقول انا لا نسلم حكم العقل بحسن
الصدق فى حقه تعالى ايضا بل المسلم هو حكمه به فى حق العبد ولا يمكن القياس كما يظهر من التنظير
فى التنظير المذكور فتدبر   وكون ما هو حسن بالنسبة الينا الخ نعم يجب ان يكون ما هو حسن
وبالنسبة اليه حسنا عنده تعالى ايضا بالنسبة الينا كما عرفت فتذكر واعلم انه ربما يذكر التنظير
المذكور لابطال حكم العقل بالحسن والقبح مطلقا فيق انه لا اعتبار لحكم العقل اصلا فان العقلاء
متفقون على ذم السيد لو ترك عبيده واماءه يموج بعضهم فى بعض ثم يرتكبون الفواحش وهو مطلع
عليهم وقادر على كفهم وقد فعل الله ذلك بعباده كما فى تمكين الكافر والفاسق وكذا العقلاء متفقون
على ذم القاتل بلا ضرورة معارضة وكذا المولم وقد فعلهما الله تعالى كما فى الاماتة والطبيعية والامراض
للطفل وقد امر ايضا عباده بهما كما فى يوم النحر والختان للطفل ولا معنى حينئذ لاضطراره تعالى
الى القبح فى نفسه لضرورة معارضة ولا للامر به والجواب حكم العقل بحسن بعض الاشياء وقبح
بعض معلوم بالضرورة فالتشكيك معه تشكيك فى مقابل الضرورى فلا يسمع وهذا كالحكم بحسن
الصدق وقبح الكذب على تقدير الاستواء فى جميع المنافع والمضار لكنا لا ننكر ان بعض الاشياء
قد اشتهر حسنها او قبحها بين الناس حتى ظن من لا تحقيق له انه عقلى يحكم به العقل مع قطع النظر عن
الشرع وغيره ولا يكون كذلك فى الواقع بل يكون الحكم به بعد التعبد بالشرع او لا يكون له حسن او
قبح فى الواقع ويكون الحكم به بسبب سوء الاستعدادات او ملاحظة العادات او يكون الحكم
به فى بعض الصور فيغلط الوهم فيتوهم ان الحكم كذلك فى جميع الصور الى غير ذلك من الاحتمالات
ونح نقول ان الحكم بقبح تمكين العبد من المعصية لعله ليس من الحكم العقلى بل انما حكم به بعد التعبد
بالشرع ثم بعد ذلك يصير ملكة للنفس فيظن ان الحكم به من العقل مع قطع النظر عن الشرع ونح
نقول ان الله تعالى عالم السرائر والخفيات فقد علم ان التمكين من العبد قبيح فنهى عنه وعلم انه
ليس قبيحا منه تعالى فيفعل ذلك ولو سلم ان الحكم به عقلى فنقول الحكم فى هذا المثال انما هو فى حقنا لا فى
حقه تعالى ايضا فلا اشكال واما الحكم بذم القاتل والمولم فلو كان مطلقا فانما هو فى صورة يكون ذلك
مخالفا لغرض المقتول والمولم ولم يكن مستحقا له واما اذا لم يكن كذلك بل يكون صلاحا له فى ذلك

كما فى امانة المومن واجابة اللام ويكون مستحقا له كما فى الكافر فليس فيه قبح وهو ظ وهكذا
الحال فى كل فعل من عكوابه فتامل   والمراد بتمكين العبد من المعصية رد لما اشار اليه الشارح العلامة
حيث قال ان المعتزلة ان يقولوا ان فعل العبد غير واقع بقدرة الله تعالى بل بقدرة العبد
فلا تمكين من جهة الله تعالى على مذهبنا مكانه فهم من تمكين العبد هو ان يفعل الله تعالى بقدرته
المعصية للعبد على ما يقوله الاشعرى فى افعال العباد ووجه الرد ظ جدا   قلت النظر فى
معرفة الرسالة منها نظر فى معرفته من حيث الصفات النفسية ان كون الله مرسل الرسول مثلا
والرد ان معرفته تعم من حيث هذه الصفات ليست بواجبة عندهم فلا يمكن حمل الكلام
على ذلك فالوجه هو الوجه الثانى فتدبر   حيث لم يتصور ذلك القول بانه يحكم عقل كل شخص
بانه لا يجوز الحفظ ويجب التفحص لعله ظهر بنى بعيد جدا فافهم   والجواب ان احتمال الوجوب
ايه لا يخفى انه اذا حكم العقل بقبح التعذيب قبل العلم بوجوبه فلم يكن احتمال الوجوب ايضا وهو ظ
لكن الحق ان الوجوب العقلى فى نفس الامر متحقق ولا يتوقف على علمه بالوجوب والا لدار
كما ذكره لكن الوجوب على المكلف على ما يترتب عليه الثواب والعقاب لا يتحقق ما لم يتحقق
العلم بالوجوب كما فى الشرح وهنا خلاصة ما ذكره المحشى فى ذيل العلاوة فافهم
وهو قبل السمع على سبيل التنزل لان اللازم هو ان يمنع حكم العقل بقبح نسبة الكذب اليه تعالى
سواء كان قبل السمع او بعده فذكر قبل السمع فقط على سبيل التنزل لا يخفى انه لا معنى للتنزل
هنا فالوجه الثانى المراد بقبل السمع هو حكم العقل مع قطع النظر من السمع ويكون فى مقابل
حكم من جهة السمع اوليق انه احتمال حال بعد السمع الى التقابل وعلى الوجهين يكون المراد انه
يلزم ان يمتنع حكم العقل بقبح نسبة الكذب اليه تعالى ويلزم منه ان لا يجزم بصدقه اصلا اذ لا يمكن
اثبات ذلك من الشرع ايضا على ما ذكره فلا حاجة الى الحمل على التنزل واما التعليل الذى ذكره المحشى
بقوله اذ نقول بعده الخ فمما لا وجه له اذ هذا هو بعينه ما ذكره الشارح اذ امتناع الحكم بقبح كذبه
هو بعينه عدم الجزم بصدقه فليس الاحتمال الذى اشتبه به ما لم يذكره الشارح حتى يتبين انه تنزل الخ
اللهم الا ان يقال المراد انه فى كلام المص وقع تنزلا ويكون غرضه من التعليل ايراد ما ذكره الشارح
هذا نعم الاحتمال الذى ذكرناه وهو ان الحكم العقلى يتم بعد السمع لكن لا من جهة السمع مما لم يبطله
... على التنزل عنه ودرج فى الجملة وكانه جعل عدم الجزم بصدقه مفسدة اخرى غير

امتناع

امتناع الحكم بقبح نسبة الكذب اليه وانه من تعليله قوله انا لا نا بالعقل لان المفروض عدم حكم
مطلوبا للظهور وقد يكون قوله قبل السمع فى النسخة الاولى على سبيل التنزل لكن الظ
انه ليس غرض الشارح ذلك بل هذا الزم اولا انه يلزم امتناع الحكم بقبح كذبه تعالى قبل السمع ثم
اورد انه يلزم منه امتناع الحكم به مطلقا اذ لا يمكن اثباته فى كلامه بالسمع للزوم الدور على ما
قلنا فتامل   ارتفع الوثوق عن كلام الرسول ويحتمل ايضا ان يكون المراد ويرتفع
الوثوق عن كلام الله تعالى عن ذلك لعل ما ذكره المحشى اظهر ثم الظاهر من كلام المص موافق للآخر
ان المحال الاول هو جواز اظهار المعجزة على يد الكاذب والثانى امتناع الحكم بقبح نسبة الكذب
والتثليث ونحوهما الى الله تعالى وهذا اجيد ولا وجه لما ارتكبه الشارح من جعل امتناع الحكم بقبح
نسبة الكذب اليه تعالى داخلا فى المحال الاول وما يلزم من التكلف لذلك وما قاله الشارح الخ
من انه لو اجرى كلام المص على ظاهره لما كان لقوله بعد ذلك قبل السمع بين نسبة الكذب
والتثليث جهة بل كان المناسب تقديره على الكل او تاخيره عنه امره سهل كما لا يخفى
يحتاج الى تقدير العلم هذا انما يحتاج اليه لبيان ما اورده الشارح فى تقرير الجواب
والا فاصل الجواب الذى ذكره الشارح يمكن ان يقرر بحيث لا يحتاج الى التقدير وهو ظ ثم لا
يخفى ان هذا الدليل وتوجيه الجواب الثانى مكابرة اذ ذكر انه لا يدرك غير القبح العقلى كما يشهد به
المص وكذا ما ذكره فى الجواب عن الثانى ضعيف جدا والحمد لله رب العالمين
الشارح لو وجب لوجب لفايدة الخ يمكن ان يمنع ذلك بان على ما اشار اليه فى صدر
المبحث من ان الحسن ما كان ملايما للعقل وذلك لا يوجب ان يكون فيه فايدة بل يجوز ان
يكون ذات شى بذاته ملايما للعقل ومحمودا عنده مع قطع النظر عن اشتماله على فايدة و
ذلك كما يكون فى المحسوسات اشياء ملائمة للحس بذاتها مع قطع النظر عن اشتمالها على الفوايد فتامل
الشارح لكان عبثا وهو قبيح اعترض عليه العلامة فى حواشيه بتطويل ثم رد عليه بما اورده على مذهب
الاشاعرة فان جميع الاحكام عندهم كذلك لانهم ذهبوا الى انه تعالى لا يفعل لفايدة ولا غرض
ولا عوض للعبث الا ذلك وايضا نقول ان كون العبث قبيحا مبنى على قاعدة الحسن والقبح ولا
قبح عند الاشاعرة واعترض ايضا بان هذا الدليل ينفى وجوب الشكر شرعا على مذهبكم
فى الحسن والقبح العقلى فاشترع الاعتراض المنقول اولا وكذا ما ذكرنا بقوله وايضا نقول ... انتهى

الاعتراض المشترك ثانيا ايضا لانه اذا كان الرابع يلزم نفي الوجوب الشرعي بناء على هذه الحجة
ولا محذور على الاشاعرة لانهم يقولون بها ويمكن ان يجعل هذا الدليل برهانيا ايضا بان يقال
لو صح الحسن والقبح لكون الشكر عبثا فيقبح عقلا ويتم الدليل وان لم يقبح فلم يجب الشكر ايضا
عقلا وهو المط ولا يتوهم ان هذا ينافي كون هذه المسئلة بعد التنزل عن المسئلة السابقة
لانهم ويمكن ايضا الجواب عن الاعتراض الاخير بانه لو اجرى في الوجوب الشرعي يختار الثاني
الا انه وجوبه وان لم يستقل العقل بها لكن الله تعالى عالم بها فتامل لان فائدته الكشف
الكشف بها في الواقع فان قلت الكشف بما في الواقع انما يحصل اذا كان في الواقع
واجبا وليس كذلك لان العبث لا يكون واجبا في العقل قلت على هذا يلزم الاستدراك لانكم
اذا سلمتم بانه لا يكون في الواقع واجبا ثبت مطلوبكم ولا حاجة لكم الى القول بان الله لا يوجب
وهو ظاهر على انه على هذا كان ينبغي ان يقال ان ايجابه تع يكون كذبا لان ايجابه هو كشف عن
ان الفعل في الواقع واجب مع انه ليس بواجب فالمفسدة هو لزوم كذبه تع لا ان يحتاج
للعبث فتامل والاظهر ان يجاب عن اصل السؤال بان ايجابه تع وامره نحو قوله
صل ليس معناه ان الصلوة في نفس الامر واجبة عليكم لا عند الاشاعرة ولا عند المعتزلة
بل معناه ايجاب الصلوة وطلبها لكن المعتزلة يقولون ان كل ما اوجبه الشارع يكون موافقا
لما في الواقع فيكون معنى صل وهو ايجاب الصلوة موافقا لما في الواقع من وجوبها لكن
ليس معناه انه في الواقع وجب ومعنى الكشف ليس الا الموافقة التي ذكرناها ثم نقول اذا كان
عبثا لا يجوز على الله تعالى ايجابه وامره به والحاصل انه يلزم المفسدة اذا كان خاليا عن
الفائدة من وجهين احدهما انه يكون عبثا فلا يحكم العقل بوجوبه وثانيهما انه عبث فلا يوجبه الله تعالى
وظ ان كلا من الوجهين صحيح لا خدشة فيه والقول بانه يجوز ان يكون في الواقع واجبا
فاوجبه الله تعالى بناء على وجوبه الواقعي ساقط جدا لان هذا الشكر لكونه عبثا يمتنع وجوبه
الواقعي وظ ان هذا لا يوجب الاستدراك بل كل من الوجهين يصلح لحمل كلام المص عليه
بخلاف ما لو كان ايجابه تعالى بمعنى انه في الواقع واجب لانه على هذا يلزم الاستدراك
ظاهرا في الوجه الثاني لان حاصل الوجه الاول على هذا انه عبث فلا يكون واجبا في الواقع
[illegible] ثم يقول الله تعالى انه واجب في الواقع لانه ليس واجبا في الواقع

فيلزم

فيلزم التطويل اذ مدرك قول الله تعالى عبث وبالجملة ان الاستدراك في التوجيه الذي ذكرنا
البعد منه في هذا التوجيه جدا وان كان لا يبعد ان يقال انه لا باس به لكنا التوجيه ايضا دال
في لزوم هذا الاستدراك سهل بل الغرض توجيه كلام المص بوجهين وان كان في احدهما تطويل
ثم يرد عليه ما اوردنا آخرا فتامل قلت المراد انه لا فائدة فيه الا فيه انه لو كان ذلك في
الواقع واجبا فيكون سببا للكشف والايجاب حتى يعلم ايجابه ولا حاجة الى فائدة اخرى بل الترغيب بل مجرد
وجوبه الواقعي كاف لتعلق ايجابه والقول بانه ليس في الواقع واجبا كلام آخر ولم يتحقق بعد الكشف
في الواقع ايضا كما فصل في الحاشية السابقة ويمكن ان يحمل على ان لله افعال الخ كان حاصله
ان في الافعال صفات لكن ذلك لا يوجب ان يكون في الواقع واجبا بل يصير ذلك سببا للايجاب
والتحريم من الله تعالى واما المعتزلة فيقولون ان الافعال بها يصير واجبا او محرما عند العقل ويحكم الوجوب
تعالى ايضا على مقتضى حكم العقل والظ انه لا محصل لهذا المذهب اصلا لانه ان كان الشيء مع هذه
الصفات بحيث يستحق فاعله المدح او الذم البتة فهو واجب او حرام في الواقع ولا معنى للوجوب
مع قطع النظر عن ايجابه تعالى وان لم يكن كذلك فلا وجه لايجابه تعالى او تحريمه ولو قيل ان المراد ان
هذه الصفات توجب المدح او الذم لكن ليس بحيث يحكم العقل البتة بانه يجب فعل ذلك الشيء
او تركه ما لم يوجبه الله تعالى او يحرمه فنقول انه اذا لم يكن مع هذه الصفات بحيث يحكم العقل بوجوب
فعله او تركه لا وجه ايضا لايجابه تعالى او تحريمه اصلا اللهم الا ان يرجع الى ما ذكرنا في صدر البحث من
انه يجوز ان يكون في الافعال صفات حسنا او قبحا لا يوجب ذلك الثواب والعقاب ما لم
يحكم الشارع بالايجاب او التحريم فيستحق المدح وفيه تكلف لكن على هذا لا يبقى محل بناء التوجيه الثاني
على هذا المذهب اذ ليس الكلام في هذا المقام في ترتب الثواب والعقاب بل في اصل الوجوب وهو
ثابت في الواقع البتة على المذهبين فلا وجه للتوجيه الثاني فتامل رفع الايجاب الكلي يعني
ان جميع اجزاء الشكر ليس بواجب وذلك يثبت بعدم جزء منه كفعل الواجبات مثلا وليس المراد
اثبات السلب الكلي يعني ان شيئا من اجزائه ليس بواجب والنكتة في اطلاق الايجاب الكلي والسلب
الكلي على هذا المعنى [illegible] ثم اذا كان الشكر ما يتناول العبادات يلزم ان لا يكون اثم في تركها على من
بلغه دعوة النبوة عند المعتزلة ايضا اذ العقل لا يمكن وضع العبادات على النهج المخصوص فلا
يصح قول الشيخ فلا اثم على من لم يبلغه دعوة النبوة خلافا للمعتزلة والجواب ان الاثم [illegible] باعتبار

ب اصلي انما يستعملان باعتبار [illegible] الى الله [illegible]

ترك الاجزاء التى يستقل العقل فى وضعها وان لم يكن فى ترك بعض الاجزاء قائل
والعبادات لما كانت وسيلة الاولى ان يقول بدل هذا ما قاله الابهرى من ان
المراد بالشكر صرف العبد جميع ما انعم الله تعالى عليه الى ما خلق لاجله كصرفه النظر الى مصنوعاته
والمال الى اسباب التعيش مدة ليتوسل الى معرفة الصانع وما له من الصفات والنفس
نفسه بالمعارف العقلية فوق التلذذ باللذات البهيمية الحسية انتهى فى يتوجه عليه
ما ذكره اصلا لان جميع العبادات وسيلة الى التوجه الى جانبه المقدس والتقرب بجنابه
الاقدس فاستقم كما امرت وتدرس
حضورها اذا علم انه مما امره الله فيه ان
النزاع فى ان شكر المنعم هل هو فى نفسه مع قطع النظر عن انه مامور به من الله تعالى واجب عقلا
ام لا ثم اذا كان واجبا على ما تقوله المعتزلة يكون امر الله تعالى به كاشفا عنه وموافقا له
فالقول بانه اذا علم انه مما امر الله تعالى به تحقق الفائدة لا اتجاه له الا ان يقال النزاع فى
ان شكر المنعم الذى امر الله تعالى به هل هو واجب عقلا اى هل يحكم العقل بوجوبه وان كان
من حيث انه مامور به منه تعالى ام لا فعلى هذا ينبغى ما ذكره من جانب المعتزلة لكنه بعيد
بل الظاهر ان نزاعهم فى هذا المقام باعتبار ما ذكرنا وليس نزاعهم الا ان امتثاله واجب
وظاهر واجب عقلا ام لا فتامل ومن المعلوم استفادة العلم بالفائدة فى هذا على ما ذكره
المحشى من حيث العلم بانه مما امر الله تعالى به ممنوع اذ لا شك ان العقل فى كل عبادة يعلم
الفائدة بناء على انه مما امر الله تعالى به وانه يترتب الفائدة على مامورات الشرع الا ان يقال
ان هذا رجوع الى الحق وقوله بانه يجب العلم بالفائدة مع قطع النظر عن انه مامور به من الله تعالى
لكنه بعيد من عبارته بل كلام مجمل مشوش فتامل
واعلم انه يمكن ان يقرر النزاع ههنا بوجهين احدهما ان شكر المنعم هل له الوجوب العقلى ثم اقول ويمكن دفعه
يعنى انه فى الواقع هل هو واجب مع قطع النظر عن الشرع وان لم يحكم العقل به ولم يعلم
وجوبه لا بالضرورة ولا بالنظر وثانيهما انه هل يحكم العقل مع قطع النظر عن الشرع بوجوبه ويعلم
وجوبه ام لا فلو كان على الوجه الاول فالدليل الذى ذكره الاشاعرة مما لا اتجاه له اذ نقول انه
يجوز ان يكون فايدة لا نعلمها اما فى الاخرة او فى الدنيا كدفع العقاب او زيادة النعم
وان على الوجه الثانى فيشكل الامر والجواب من الدليل ما ذكرنا

من انه لا يلزم من حكم العقل بوجوب شىء تحقق فائدة بل قد يحكم بوجوبه لذاته او لما ذكره
من ان خوف العقاب متحقق وبه يزول او بحيث اللذة العقلية وانه يتحقق فى جميع العبادات
وان كان موجبا فى منع بل الدليل لكن الحق بطلانها بل لا يحكم العقل بوجوب العبادات
اصلا وكيف يدرك العقل ان صلوة الظهر اربع ركعات يترتب عليها الثواب دون
خمس ركعات بل ليس هذا الا من شان العالم الخبير جل شانه نعم لو كان النزاع فى ان الشكر
هل يحكم العقل بوجوبه باعتبار انه مامور به تعالى لرجح ان الحق هو الوجوب واما مع قطع النظر
عن الشرع فلا دعوى حكم العقل بوجوب بعض اجزاء الشكر كالتعظيم والاجلال للمنعم واما
حكمه بوجوب جميع ذلك فكلا اذا عرفت هذا فنقول ان المحشى حمل النزاع على الوجه الاول
وقال ان معنى الوجوب العقلى ليس الا انه واجب تارة بمنع عدم تحقق الفايدة الدنيوية وتارة
بمنع عدم تحقق الفايدة الاخروية لكن ربما يعترض على الاول بان ما ذكره من الفائدة الدنيوية
وهو الاسترداد لا يصلح لذلك لان الكلام فى انه لا فايدة فيه نفسه حتى يكون واجبا ويكشف
الشرع عن وجوبه بها وظاهر انه الاسترداد لا يصلح لذلك اذ هو انما يحصل بعد امر الشارع وكشفه
الموقوف على وجوبه فى نفس الامر الموقوف على تحقق الفايدة فيه هذا والجواب انه ليس
مراده ان الاسترداد فايدة تصير منشأ لوجوبه بل مراده انه يمكن ان يكون فى الواقع مشتملا
على فايدة دنيوية وبسبب ذلك كان واجبا واما نحن واشتغالنا به فيكون سبب الاسترداد
والحاصل ان حديث الاسترداد اذ لا اجل اشتغالنا بالشكر لا لاجل وجوبه الواقعى وهذا كان فايدة
اخرى وكان تصوره باعثا للمكلف على الفعل فلا يلزم العبث لانه صريح فى ان مقصوده بيان
فايدة الفعل بعد القول بانه يجوز ان يكون فى الواقع فايدة لاجل اصل الوجوب لكن
فيه انه لا حاجة الى التمسك بالاسترداد لاجل الفعل بل يكفى ان يقال ان الشرع لما كان كاشفا
عن الوجوب بعد تحقق فايدة فيه فذلك يصير باعثا للفعل فلا يلزم عبث والامر فيه سهل فتامل
والشكر وذلك الاحتمال لازم المحظور اذ لا حاجة للمعتزلة ههنا الى دعوى ذلك بل يكفيهم ان يقولوا
انه فى الواقع واجب بسبب اشتماله على ما يحصل به الامن من العقاب هذا اذا كان النزاع
فى الوجوب الواقعى ولو كان فى العلم بالوجوب ايضا يكفيهم ان يقولوا انا نعلم وجوبه لانه يحتمل
العقاب ويزول ذلك الاحتمال وان لم يخطر ذلك ببال بعض الناس بسبب انهم غافلون

عن ذلك والحاصل انا بعد ملاحظة تلك الامور نحكم بوجوب الشكر وان كان بعض الناس
غافلا عن ذلك ولو لم نحكم بوجوبه وكان من مذهبهم ان الشكر واجب على جميع الناس وكلهم يكونون
بذلك ولو لم يعقلوه لعذبوا بذلك ولذلك ارتكبوا ذلك القول فتدبر الشارح بل اللقمة
بالنسبة الى الملك الخ قال شارح الشرح هذا انما يؤكد امر الاستهزاء واما ما زاد الشرح من ان شكر
العبد اقل قدرا من شكر الفقير فلا يؤكده بل ربما يخل به لان مبنى الاستهزاء على قلة النعم وكثرة
الشكر انتهى ولا يذهب عليك ان الاستهزاء كما يتحقق بكثرة الشكر لنعمة قليلة بالنسبة الى المنعم
كذلك يتحقق بشكر قليل لا يليق بجناب المنعم وعظمته اصلا وشارح الشرح نظر الى الاول ونظر الشارح
انما هو الى الثاني ولذلك ذكر تحرك الاصابع بالنسبة الى الملك وقال ان شكر العبد اقل شيء بالنسبة
الى جنابه تعالى فلا ايراد عليه فتامل واعلم ان ما ذكره ليس مثالا لما نحن فيه لان مدار الاستهزاء وعدمه
على حال المنعم عليه فاذا كانت النعمة لا تليق بحال المنعم عليه وبما يحصل مطالبه وتحصيل مآربه فلا يعد
استهزاء وان لم يكن لها قدر بالنسبة الى المنعم واذا لم تكن لائقة بحال المنعم عليه اصلا يعد استهزاء
وما ذكره من المثال من قبيل الاول لان اللقمة بالنسبة الى جائع ليس لها قدر لوجوب الشكر و
اما نعم الله سبحانه فهي وان لم يكن لها قدر بالنسبة الى عظمته وقدرته لكنها بالنسبة الى العباد عظيمة
جسيمة كيف وذاتهم وصفاتهم وساير متعلقاتهم فائضة من جنابه العظيم وجانبه الكريم فلو كان العبد
في ساير الاحوال والاوقات وجميع الاحيان والآنات مشتغلا كله بشكره تعالى وحمده جل وعلا
لم يمتثل ذرة مما وجب عليه ولم يؤد قطرة مما سال من يديه كيف وهذا نعمة اخرى وبالشكر
اخرى فكيف يعد هذا استهزاء بل لا يتحقق هنا الا الاستهزاء والا فاسئل هذا الشارح رجل قد ابتلى
بانواع المحن والآلام وآفات المرض والاسقام قد ذهب حواسه واختل اساسه فجاء ملك
وخلصه من البلايا كلها وفاض عليه العطايا باجلها وشرفه بالتعطفات الجليلة وكرمه بالتكريمات
الجزيلة وذلك الرجل لم يلتفت اليه ولم يذكره ولم يتوجه نحوه ولم يشكره بل قد تعرض عنه صفحا
وطوى عن ذكره كشحا ولا شك ان هذا مما يحكم العقلاء باستحقاقه الذم والخذلان وينسبونه الى
الجهل والكفران بل يخرجونه عن طبقة الانسان ومن الله التوفيق وبه التكلان
الشارح وهو انه لا حكم لافعال العقلاء قبل الشرع اعلم انه في المشهور عنونوا هذه المسئلة
بقبل الشرع ونقلوا فيها ثلثة اقوال الحظر وهو مذهب كثير من البغداديين

ثم ان الكلام مع الخصم على سوق كلامهم ابطالا لدليلهم ... الدليل على وجه يلزم منه اثبات ... المحظور ايضا فعلى هذا قولهم ذلك ... لا زم ... ما ذكره بمنزلة الدعوى لا للمنع كما توجه ... الخصم المعتبر في مقام ابطال المنع ... والمحشي ... لكلامهم فحمله على المنع ... فتامل منه

المراد ان المعتبر ... حال المنعم عليه ... وان كان حال المنعم ايضا ملحوظا في ذلك في الجملة كما اذا كانت النعمة غير لائقة ... بحال المنعم عليه لكنها ... بالنسبة الى حال المنعم فانه لا يستقبح جدا فتامل

نسخة ...

من المعتزلة وطايفة من الامامية ايضا والاباحة وهو مذهب اكثر المتكلمين من البصريين واختاره
السيد المرتضى والعلامة الحلي وكثير من الامامية رضوان الله تعالى عليهم والوقف وهو مذهب ابي
الحسن الاشعري وابي علي بن ابي هريرة من الاشاعرة وابي بكر الصيرفي واختاره الشيخ المفيد
والشيخ الطوسي رحمهما الله من الامامية وانت خبير بان النزاع ههنا يحتمل وجهين الاول انه قبل
ورود الشرع وارسال الرسل هل يكون الاشياء التي لا يحكم العقل فيها بالحسن او القبح على الاباحة
او التحريم ولا يذهب عليك انه لا فائدة يعتد بها في هذا النزاع اصلا سيما في اعصارنا ولكن
تحقيق الحق يعلم مما نذكره والثاني ان يكون النزاع في شيء بعد ورود الشرع اذا لم يرد حكم من الشارع
فيه وعلى هذا يظهر للخلاف ثمرة تتحقق في اشياء لم يرد فيها حكم عن النبي صلى الله عليه والائمة الطاهرين
عليهم السلم ولا يمكن الاستخبار من امام العصر صلوات الله عليه والتحقيق فيه ان ذلك الشيء لا يخلو
اما ان لا يكون شيء من طرفيه معلوما من الشرع او يكون احد الطرفين معلوما دون الآخر فان كان الاول
فلا يخلو اما ان يكون مشتملا على فائدة تبعث على الفعل ولا فان كان الثاني فهو عبث لا يجوز
ان يصدر عن العاقل وان كان الاول فالحق اباحته لانه امر مشتمل على فائدة ولا يعلم فيه
مفسدة فكل من الطرفين عنده على السوية فلا وجه لعدم جوازه ولو قيل انه يحتمل العقاب
على فعله قلنا كما يحتمل ذلك كذلك يحتمل العقاب على تركه فتعارضا والقول بانه تصرف في ملك الغير
بغير اذنه فلا يجوز ... ضعيف ... وان كان الثاني اي يكون احد طرفيه معلوم الاباحة والطرف الآخر غير معلوم
فالظاهر ههنا التحريم لان الطرف المعلوم لا مفسدة فيه والطرف الآخر يحتمل الضرر والعقل يحكم
بقبح ارتكاب ما يحتمل الضرر اذا كان مندوحة عنه والقول بانه تعالى حكيم لطيف بعباده فلو كان
حراما لوجب عليه تعالى ارشاد عباده اليه فان غاية تعريف الوجوب والحرام ولما انتفى المنع
الشرعي دل على انه مباح مندفع بمنع ذلك واحتمال الاكتفاء بحكم العقل ولا يبعد الاستدلال على التحريم
بقوله تعالى لا تلقوا بايديكم الى التهلكة وبقوله صلى الله عليه وآله دع ما يريبك الى ما لا يريبك وبقوله
انما الامور ثلثة امر بين رشده فيتبع وامر بين غيه فيجتنب وشبهات بين ذلك والوقوف
عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات ومن ترك الشبهات نجى من المحرمات ومن اخذ بالشبهات
ارتكب المحرمات وهلك من حيث لا يعلم وامثال ذلك من الروايات هذا لكن كان بعضهم قد
ادعى الاجماع على الاباحة ههنا اي بعد ورود الشرع وهو مما يشمل

فيما خطا ... ولم يلتبس ... منه ... رحمه الله

هذا اذا استوى الطرفان في الضرر الدنيوي ايضا واما اذا احتمل احدهما الضرر الدنيوي دون الآخر كان ما يكون فيه الضرر الدنيوي ... فتامل ... تنبه لما ... منه

نسخة ...

ويمكن ان يستدل على الاباحة ايضا بالروايات المتكثرة الواردة في ان كل شئ مطلق حتى
يرد فيه نهي وان كل شئ هو لك حلال حتى تعلم انه حرام بعينه فتدعه وان ما حجب الله علمه عن
العباد موضوع عنهم وامثال ذلك فانها عامة شاملة للصورة المذكورة ايضا ويؤيده ايضا
قوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا فعلى هذا يقوى القول بالاباحة ويمكن ان يجمع بينه
ما ذكرنا من احتمال الضرر بان احتمال الضرر ههنا منتف لمقتضى هذه الروايات ما لم يثبت
التحريم شرعا خصوصا مع نقل الاجماع واذا كان فيه منفعة ولا يكون فيه ضرر فيكون مباحا
قطعا بقي الكلام في تخالف تلك الاخبار الكثيرة الدالة على وجوب التحرز عن الشبهات
وهذه الاحاديث الدالة على عدم وجوب التحرز عنها ما لم يعلم الحرمة بعينها وتعارضها
فنقول والله يعلم حقيقة الامر ومن فقه من اصحاب العصمة صلوات الله عليهم انه يمكن
الجمع بينهما بوجهين احدهما ان يحمل الاخبار الاولة على القول والفتوى فلا يجوز لنا
الحكم والافتاء فيما اشتبه علينا حكمه كما يظهر من بعض الاخبار ايضا والاخيرة على العمل فيجوز
لنا كل فعل ما لم نعلم انه حرام بعينه كما هو طريقة بعض المحققين وثانيهما ان يحمل الاخبار
الاولى على استحباب التحرز والمراد بالشبهات من المحرمات ما يحتمل فيه من المكروهات و
الاشياء القبيحة في نفس الامر وان لم يكن حراما علينا باعتبار عدم العلم به والاخبار الاخرى
على جوازه وعدم حرمته وربما يشعر به قوله والوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام
في الهلكات فلا تعارض والله يعلم وبما قررنا ظهر لك الحال فيما اشتهر بين الفقهاء وكثر
في السنة الفضلاء من ان الاصل براءة الذمة ويستدلون به في كثير من المواضع وانه يشكل
القول به في بعض الموارد كما في غسل الجمعة مثلا فانهم يستدلون على جواز تركه بهذا الاصل
على انه لم يثبت وجوبه ففيه اشكال لانه معلوم انه لا ضرر في فعله واما تركه فيحتمل الضرر
عند العقل فعلا ويدل عليه ايضا الروايات المذكورة ايضا (اولا) ما وقع في بعض الاخبار من ان
الامر بالاحتياط حتى يعلم الحكم والجواب الجواب عن انه لما كان هذا الاصل مشهورا بل ربما
يكون اجماعيا فاحتمال الضرر في تركه منتف ما لم يثبت الوجوب شرعا والروايات معارضة
بمثلها ويمكن الجمع بما ذكرنا من الوجهين لكن عليك بالاحتياط مهما امكنك فانه سواء السبيل
والله الموفق اذا عرفت هذا علمت ان الحق في المسألة على الوجه الاول ايضا انه اذا لم يكن

على ما نقله المحقق الكاظمي في اصوله
حيث قال لا يطلب العلم على الحكم
عدم الادلة انما يرجح
على ما يرجحه البراءة الاصلية

ذلك

ذلك الشئ حينئذ فالحكم هو الاباحة وذلك لانه لما كان كل من طرفي الفعل غير معلوم واحتمال
العقاب في كل منهما على السوية فعل من الطرفين شاء المكلف لفعله ولا ضير فيه لكن لو
فرض ان احد الطرفين معلوم بالعقل انه لا ضرر فيه فالاحوط الطرف الآخر الا ان هذا
احتمال يندر وقوعه بخلاف ذلك في الوجه الاول وهو ظ واعلم ان هذا بالحقيقة هو القول
بالتوقف فانا لا نقول ان الحكم في الواقع هو الاباحة اي لا حظر في ذلك الشئ في
نفس الامر بل نقول انا لا نعلم حال هذا الشئ في نفس الامر لكن لما كان كل من الطرفين على
السوية في علمنا فلا جرم لا حرج علينا في شئ منهما فالمراد بالاباحة هو تساوي الفعل والترك عندنا
فعلى هذا مذهب التوقف معقول ان قال الواقف الحكم كما قلنا والا فالله اعلم والتفصيل ان المراد
بالاباحة اما مطلوب في الفعل في الواقع من الحظر او تساوي طرفيه عندنا وانه لا يترتب
العقاب على شئ من طرفيه فعلى هذا فان كان الاول فالحق التوقف وان كان الثاني فالاباحة
هي المرجح ان اراد الاباحة بالمعنى الاول فيرد عليه ما لا يخفى وان اراد الاباحة بالمعنى الثاني فهو
حق لكن الاستدلال المنقول منه غير صحيح واما الحاظر فكلامه ايضا يحتمل الحمل على الحرمة الواقعية
يعني ان الفعل في الواقع مشتمل على مفسدة وعلى الحرمة عندنا اي يجب علينا اجتنابه
سواء كان في الواقع جهة حسن او قبح وعلى الوجهين فيه ما لا يخفى الا على الغرض الناظر المذكور
فانه يقول الحرمة فيه كما ذكرنا واما الواقف فان قال كما قلنا انه مباح لنا اي طرفيه فعل
ولا حرج علينا ولا اثم فيه لكن التوقف في الحكم الواقعي فذاك وان قال بالتوقف في فعله ايضا
يعني انا لا نعلم انه مباح لنا ام لا بل يحتمل ان نعذب بفعله او تركه وان لا نعذب وح ان كان
ش الفعل نفعله وان كانت الترك نتركه لكن احتمال العذاب باق في الحالين فهو مذهب
بعيد بل اذا كان الفعل والترك سواء طرفاه عندنا ولا علم لنا بحال شئ منهما في الواقع فاحتمال وقوع
العذاب على فعله او تركه قبيح لا يصدر منه تعالى عن ذلك وان قال بالتوقف في الحكم الواقعي لكن
بالحرمة علينا كما ذكره شيخ الطائفة رحمه الله تعالى في العدة حيث قال والذي يدل على ذلك ان على التوقف
انه قد ثبت في العقول ان الاقدام على ما لا يأمن المكلف كونه قبيحا مثل اقدامه على ما يعلم
قبحه الا ترى ان من اقدم على الاخبار بما لا يعلم صحة مخبره جرى في القبح مجرى من اخبر مع علمه بان مخبره
على خلاف ما اخبر به على حد واحد واذا ثبت ذلك وفقد الادلة [illegible]

وقد صرح بعضهم بان مرادهم
هو هذا المعنى

حيث ان يجوز كونها قبيحة واذا جوزنا ذلك فيها قبح الاقدام عليها انتهى وهو كما ترى يدل على ان
مذهبه التوقف في حال الشي في الواقع لكن يجزم عليه بالفعل لاحتمال الضرر وكما صرح به السيد
الاجل المرتضى في الذريعة حيث قال لاخلاف بين هذه الفرقة اي القائلين بالوقف
وبين من قطع على الحظر في وجوب الكف عن الاقدام الا انهم اختلفوا في التعليل فمن قال
بالحظر كف لانه اعتقد انه مقدم على قبيح مقطوع عليه ومن يقول بالوقف انما كف لانه لا يامن
من كونه مقدما على محظور قبيح انتهى فقد ظهر مما تلونا عليك انه انما يصح فيما لو كان الترك معلوما
بالفعل انه لاضرر فيه وهو نادر واما اذا لم يكن شي من الطرفين معلوما فلا يستقيم لانه كما
يحتمل تحقق المفسدة في الفعل كذلك يحتمل في الترك فلا يمكن القول بالحظر في شي منهما فتدبر
فان قلت هل ينتهض ايضا عليهم ما ذكرته من حديث الاخبار الدالة على الاباحة قلت لا ينتهض
ذلك على الشيخ لانه صرح في العدة بان النظر ههنا في حكم العقل وانه ما ذا مع قطع النظر عن السمع
حيث قال واستدلوا على الاباحة بقوله تعالى قل من حرم زينة الله التي اخرج لعباده والطيبات
من الرزق وبقوله واحل لكم الطيبات وما شاكل ذلك من الآيات وهذه الطريقة مبنية على السمع
ولكن لا مانع من ان يدل دليل السمع على ان الاشياء على الاباحة بعد ان كانت على الوقف
بل عندنا الامر على ذلك واليه نذهب انتهى واما لو لم يقل احد منهم بما قاله فينتهض ذلك عليه فتدبر
هذا كله اذا كان المراد بالوقف هو عدم العلم بالحكم اما لو كان المراد انه ليس في الواقع حكم كما
ذكره بعضهم ففاسد سواء كان المراد نفي الحكم العقلي بنفس الامر او نفي الحكم عند الشارع
وفي عموم ما مر دليل على ما مر فنقول لا يبعد الاستدلال على ثبوت الاباحة الواقعية ايضا بنظير ما
اشرنا اليه من انه لو كان هذا واجبا او حراما لوجب عليه تعالى الاعلام ولما لم يقع ذلك علم
ولا يجوز الاكتفاء بالحكم العقلي ايضا لانه لا يحكم بشي منهما فيكون مباحا البتة وفيه ان الواجب
عليه تعالى هو الاعلام لو كان واجبا عليه وبتركه يستحق العقاب او حراما بفعله يستوجب العذاب
اما لو كان واجبا او حراما في الواقع الا يكون قبيحا في نفس الامر لكن كان مباحا لنا فلا يجب
الاعلام تعالى فلا يدل ذلك على ثبوت الاباحة الواقعية كما هو المطلوب بل يدل على ثبوت الاباحة لنا
كما اخترناه واما القول بانه لا يدل على الاباحة اصلا كما ذكره الشيخ ره لانه يجوز ان يتعلق
... بالعلم بما فيه العقل على التفصيل ويكون المصلحة لنا في التوقف في ذلك والشك فلا يلزم

الاعلام

الاعلام حج فهو كما ترى لانه لا يعقل ان يكون الشي حراما علينا كما اعتقده ولا نعلم ذلك اذ
عندنا كل من الطرفين سواء في احتمال الضرر فكيف نحكم بحرمة الفعل البتة نعم يصح ما ذكره بناء
على الفرض المذكور وقد ذكرناه مرارا انه نادر لا يليق بحكم العقل في كل شي بانه لا ضرر في تركه
والا لوجب الاعلام لاستحالة تكليف الغافل بخلاف فعله فانه تصرف في ملك الغير فيحتمل الضرر
فيه واحتمال الضرر كاف للحرمة لانا نقول ان منع النفس من الفعل ايضا تصرف في ملك الغير
يحتمل الضرر فيه فلا يجوز المنع ايضا فيجب انه اذا اراد الفعل لم يمنعه عنه واذا لم يرده لم يجلبه وهو
معنى الاباحة التي ذكرناه على انه لا يبعد ان يقال انه ليس احتمال الضرر في التصرف اظهر كثيرا
عند العقل من احتمال الضرر في عدم التصرف فتامل هكذا ينبغي تحقيق هذا المقام والله المستعان
على توفيق الملك العلام وقد استدل على الاباحة بانه لو اقتصر احد من النفس على ما هو المحتاج
اليه المجهود بعد سعيها ويذمه العقلاء وما ذكرنا الا الحكم العقلي بالاباحة الزيادة وهي مشتملة
على المنفعة فتركها سفه وهذا الدليل اقوى ما ذكره القوم ههنا لكن فيه ان الحكم بالسفاهة
لعله بعد ورود الشرع وبناء على ظاهر الحال من عدم معرفة وملاحظة للتحقيق ونظر الى احتمال
الحرمة واما قبل الشرع وبعد ملاحظة ما ذكر والتامل في هذه المسألة فلا نم الحكم بذلك فتامل
واستدل على الاباحة ايضا بان في هذا الشي منفعة بلا مفسدة والاذن في التصرف معلوم
عقلا بناء على انه لا ضرر للمالك فيكون مباحا البتة وفيه منع عدم تحقق المفسدة لجواز ان
يكون فيه مفسدة لا نعلمها واجيب بان احتمال المفسدة اذا لم يكن مستندا الى امارة لا يوجب
الترك ولذلك لو قام العاقل من تحت بناء محكم الاساس لاحتمال السقوط بعد سعيها ما لم يكن امارة
السقوط وفيه ان فيما ذكر من المثال احتمال بعيد لا عبرة به واما فيما نحن فيه فاحتمال المفسدة وعدمها
على السواء الا انا كثيرا ما نرى اشياء لا يحكم العقل فيها بمفسدة اصلا مع انه يعلم من الشرع تحقق
مفسدة فيها فاذا لم يرد الشرع يكون احتمال المفسدة وعدمها في الشي المفروض في المسألة على السواء
وليس احتمالها بعيدا جدا حتى لا يكون عبرة به فتامل وقد استدلوا على الاباحة بوجوه اخرى تركناها
لظهور ضعفها وعدم فائدة في ذكرها الى هذا الاشارة لا فيه نظر لان الكلام بعد
التنزل عن انه لا حكم الا من الشرع وتسليم الحكم العقلي في الجملة فلا يصح التمسك بانه لا حكم الا من
الشرع وكانه جعل من ذلك تنبيها للمستدل منه بان يكون مجيبا وهو راجع

انه ش قال بعد هذا الكلام والمناقشة معهم بعد التنزل على ما في الكتاب انما هي في القسم الاول
لا في الثاني ولا في الاضطرارية فافهم والاظهر ان يق ان المراد انه لا حكم لافعال العقلاء
فيما لا يقتضي العقل فيه بحسن ولا قبح كما هو صريح كلام المتن ولا مناقشة فيه وقال الشارح العلامة
مذهب الاشاعرة انه لا حكم لافعال العقلاء مطلقا قبل الشرع لان هذه الاحكام لا تثبت
الا بالشرع لبطلان القاعدة ولا شرع قبل الشرع فلا حكم هذا ان قلنا ان الاصحاب لم
يتكلموا في المسئلة بعد تسليم القاعدة والا فلا يخفى انهم ان لا حكم قبل الشرع بما ذكرنا بل يقولون
وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ونحوه انتهى وما ذكره الى قوله بل يقولون صحيح موافق لما ذكرنا
واما ما بعده فيرد عليه ان الآية الشريفة انما يدل على نفي الحكم بالتحريم ولا يدل على نفي الاباحة
اصلا مع ان في الاول ايضا تامل ولكن هذا ليس ايرادا على العلامة اذ هذا الاستدلال ذكره الا
في هذه المسئلة بعد التنزل عن المسئلة السابقة وغرضه نقل مذهبهم واستدلالهم لكن غرضنا ابطال
الاستدلال والله اعلم بحقيقة الحال الا ان الاضطرارية جايزة قطعا قد نقل السيد المرتضى
رضي الله عنه في الذريعة الخلاف فيها ايضا وان بعضهم حكم بالتسوية بينها وبين غيرها في الحظر
وهو غريب وعلى هذا الظهر جواب آخر عن الظاهر ان بناء ما ذكره الش ايضا على ان هذا الاضطراري
فيحكم العقل باباحة احدها قطعا فليس هناك الا جواب واحد الا ان يق ان مراد الشارح ان القسم
هو ما لا حكم للعقل فيه بحسن او قبح ولا لزم عدم الحكم في الضدين المذكورين لانه يحكم باباحة احدها
قطعا لانه اضطراري والجواب الذي ذكره المحشي ان المتنازع هو الافعال الغير الاضطرارية والضدان
المفروضان ليس كذلك وبين مقصوده حكم العقل اصلا فظهر الفرق بين الجوابين وان كان بناهما
على الاضطرارية فتامل الا ان يق المراد بالاختياري اي بشيء ان لا يحمل هذا على سبيل
الاحتمال او المعتزلة ان يقولوا ليس المراد بالاختياري ما ذكر فلا يرد علينا البحث المبني على حمل
الاختياري عليه بل يحمل على انه ليس للاختيار معنى الا ذلك فتدبر لكن لا يخفى ان الكون
المطلق اي لا بقيد فعلى هذا يكون جميع الاشياء اضطراريا اذ الامر شامل لما هو ضروري فكل منهما باعتبار
حصول هذا الامر في ضمنه ضروري لانا نقول المراد ان كل شيء يكون اضطراريا ولم يكن له فرد
يقتضي العقل فيه بحسن يكون مباحا البتة وح لا يلزم مفسدة اذ كل شيء يكون له فرد حسن يرد
الاضطرارية ويقع فيه الخلاف ان كان له فرد لا يقتضي العقل فيه وكل ما لا يكون له فرد كك

فهو

فهو مباح ولا ضير فيه نعم لو حصل جنس شامل لجميع ما لا يقتضي العقل فيه ويكون ذلك الجنس اضطراريا
لتوجه ان يقال على المناظر ان جميع ذلك داخل في الاضطراري بالمعنى المذكور نعم يبقى شيء يكون
محظورا والى ان يكون ذلك مقصودا انتهى واعلم ان للمعتزلة فيما نحن فيه مذاهب فيه عرفت
التوقف منسوب الى الشيخ الاشعري فلا يلايم نسبته هنا الى المعتزلة وابطاله واعلم ان التوقف
فسره بعضهم كالامام الرازي بعدم الحكم وحمله طائفة على عدم العلم بالحكم والثاني هو الاظهر
بل على الاول ليس توقفا بل هو قطع بعدم الحكم قطعي كما قيل وكان الاصح حمل التوقف في كلام
الاشعري وحمله في كلام غيره من المعتزلة على عدم العلم بالحكم فلهذا نسبه الى المعتزلة وابطله ولعل
نظر الامام ايضا الى ذلك هذا ثم ان عدم الحكم الذي ذكره الامام يحتمل وجهين احدهما انه لا يحكم العقل
بالاباحة والتحريم اصلا وما ذكرنا ان الاصح حمل التوقف في كلام الاشعري على الاول مبني على هذا الوجه
وح يرد ان هذا انما يتوجه جميع الاشاعرة بل هو النزاع المشهور بينهم وبين المعتزلة في جميع الاشياء
فنسبته هنا الى ابي الحسن والى ابي علي يدل على ان ليس المراد هو هذا وثانيهما انه ليس في الواقع
عند الشارع ولا في علمه حكم فيه اصلا ولعل من اعترض عليه بان الحكم قديم عند الاشعري فكيف يصح
نفيه حمله على هذا الوجه واما توجيه التوقف بمعنى عدم العلم فان كان المراد بعدم الحكم هو الوجه
الثاني فظ لانه ح يقول انه يكون في الواقع وفي علمه تعالى حكم لكنا لا نعلم وكلام الشارح في توجيه
كلام الواقف يلايم هذا فيظهر الفرق بين المذهبين وان كان المراد هو الوجه الاول فمعنى
انه لا يحكم العقل بحكم اصلا فيكون التوقف بالمعنى الآخر يعني انه يحكم العقل فيه بحكم البتة
ويكون احد الحكمين اعني الحكم بالاباحة والتحريم صحيحا البتة موافقا للعقل الصحيح لكن لا نعلم
لبطلان الدلايل التي ذكروها على التحريم والاباحة وعدم الظفر بدليل آخر لكن لا يخفى ضعف القول
بالتوقف ح والاظهر ان يق انه يقول انا لا نعلم انه هل يحكم العقل بشيء اولا وعلى تقدير حكمه
هل يحكم بالاباحة او التحريم لبطلان الادلة المذكورة وعدم العلم بدليل آخر فلا فرق بين المذهبين
ان الاشعري يحكم بعدم الحكم وهو يتوقف فيه وههنا احتمال آخر وهو ان يكون مراد الاشعري بالتوقف
عدم العلم بالحكم الشرعي اي لا نعلم قبل ورود الشرع ان الحكم الشرعي الثابت في علم الشارع ماذا
ووجهه ظ وبعد ما كتبت ذلك رايت انه ذكر بعض محققي الاشاعرة ان الفرق بين المعتزلة
وبين اصحاب القائلين بالوقف ههنا من ثلثة اوجه احدها انهم خصوا هذه الاقوال بما لا يقتضي

على المعنى الاول ان كان مخالف للظاهر لانه الاشهر في مذاق الاشعري م

العقل فيه بحسن ولا قبح واما ما يقتضي فينقسم الى الاحكام الخمسة ولهذا نسبهم اصحابنا الى
التناقض في قول من رجح الاباحة او الحظر لان ذلك عندهم يستند الى دليل العقل وفرض
المسئلة فيما لم يظهر للعقل حسنه ولا قبحه واما اصحابنا فاتفقوا في جميع الافعال هذا على طريقة
الآمدي ومن تابعه انتهى وليعلم منه انه فرض المسئلة في المحل الاول الذي ذكرنا وهو ان يكون
النزاع في الاشياء قبل ورود الشرع ولهذا قال اما اصحابنا فاتفقوا في جميع الافعال لكنه لا يوافق
ما يصرح به آخرا ونقله فكان مراده ان اتفاقهم في جميع الافعال التي لا حكم للشارع فيها
هذا ويستعلم من كلام هذا الفاضل ان بعض الاشاعرة ايضا ذهبوا الى القول بالاباحة والتحريم
في هذه المسئلة ومع تقوله لا ريب انهم لا يقولون بالحكم العقلي ههنا بل الحكم الشرعي وهو نقض ايضا
يصرح به في التناقض الذي اورده على المعتزلة يرد نظيره عليهم ايضا فتامل ثم اشار بقوله هذا على
طريقة الآمدي الى انه لا يوافق ما اورده الفخر الرازي على ما نقل عنه حيث جعل اقوال المعتزلة
ايضا عاما في جميع الافعال وهو سهو قطعا قال الثاني ان معتمدهم دليل العقل ومعتمد اصحابنا الدليل
الشرعي اما على التحريم كقوله تعالى يسئلونك ماذا احل لهم ومفهومه ان المتقدم قبل الحل هو التحريم
وذلك على ان حكم الاشياء كلها على الحظر واما على الاباحة كقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا اعطى
كل شيء خلقه ثم هدى وذلك يدل على الاذن في الجميع واما الوقف فلتعارض الادلة بهذه المدارك الشرعية
الدالة على الحال قبل ورود الشرائع فلو لم ترد هذه النصوص لقال الاصحاب لا علم لنا بتحريم ولا اباحة
ولقالت المعتزلة المدرك عندنا العقل فلا يضر عدم ورود الشرائع انتهى وهذا ما وعدنا لك انه يظهر
منه ان النزاع في الاشياء التي لم يرد فيها حكم من الشرع وهو كما ترى يدل عليه الا ان يقال مراده انه
يعلم بالشرع حكم الاشياء قبل الشرع اي نعلم الآن من جهة الشرع انه كان حكم الاشياء اذ قبل ورود
الشرع واما الآن فقد ورد حكم الشرع في جميع الاشياء قال الثالث ان الواقفين ارادوا وقف
حيرة واما اصحابنا فارادوا به انتفاء الحكم انتهى وهذا ما ذكرناه سابقا وقد عرفت انه يرد عليه
ما قيل ان الحكم عند الاشعري قديم فكيف يصح نفيه قبل ورود الشرع الا ان يكون المراد نفي تعلقه
به والحاصل ان مراد الاشعري انه لم يتعلق حكم الشارع بتلك الاشياء التي لا حكم فيها بخصوصها والآخرون
منهم يقولون بل تعلق بها وهو اما الحرمة او الاباحة على الرأيين فتامل   او مباحة عند العقل
في نظره الشرع بل عند الشارع وكان بناء على انه اذا حكم العقل بانها محرمة او مباحة يلزم ان يكون

في سورة الم السجدة

عند الشارع

عند الشارع وفي علمه ايضا كذلك لوجوب توافق العقل والشرع واما المحشي فقد اجرى الكلام على
ظاهره من انها هل يحكم العقل بجواز ارتكابها ام لا ولم يتعرض لما هو لازم من الحال عند الشارع
ولعل زيادة الاشارة الى هذه النكتة ذكر قوله عند العقل مع ان الاولى الاكتفاء بما قبله لانهم
اللهم الا ان يقال المراد الحكم الضروري فيه انه على هذا يلزم ان يكون كل شيء لا حكم للعقل ضرورة
فيه بحسن ولا قبح محرما عند الحاظر مباحا عند المبيح وان دل الدليل على خلافه وهو مما لا يقول به احد فلا يمكن
التخصيص بالحكم الضروري وكان التعسف الذي ذكره اشارة الى هذا فتامل   والمراد ان العقل
لا يدرك ان فيه بحث ذو المحرم يقول ان العقل يحكم بالحرمة ويعلم خصوصية علتها وهي انه ملك الغير
وهو كذا واما الاباحة فهي لا تقتضي علة مخصوصة بل يكفي فيه عدم علة الحرمة وتحصيل العلم به بالعلم بثبوت
الحكم اي الاباحة فلا يصح ما ذكره من ان المراد ان العقل لا يدرك خصوصية العلة وان علم بالدليل
ثبوتها في الحكمين اذ يدرك خصوصية العلة ايضا بناء على مذهبهم كما ذكرنا فتدبر وايضا لا يمكن
دفع السؤال بتكلف وهو ان يقال ان المفروض ان لا حكم للعقل فيه بحسن ولا قبح مع قطع النظر
عن عدم ورود الشرع فيه ولا ينافي ذلك ان يحكم العقل بعد ملاحظة ان الشرع لم يرد فيه بتحريم
بناء على انه ملك الغير ولم يرد منه رخصة فيصح القول بناء على الحاظر واما المبيح فلا يتمشى هذا
التوجيه من جانبه ظاهرا الا انه لم يتشبث في دليله بعدم ورود الشرع لكن الظاهر ان دليله لا يعقل
بدون التمسك به كما سيجيء فيمكن اجراء ذلك من جانبه ايضا فتامل والظاهر ان الخلاف فيما لا يعقل
العقل فيه بحسن ولا قبح اي لا يعلم حكم الشيء في الواقع هل فيه مفسدة او لا وهل هو مباح لنا
او حرام فليس لانا نعلم انه حسن في نفس الامر البتة كالصدق مثلا او قبيح كالكذب والاساءة
ومن عدم حكم العقل بالحسن والقبح الواقعي ومن حكم بان ما لا يعلم حكمه في نفس الامر حرام علينا
ام مباح وهو ظاهر فلا تناقض ولا نحتاج الى شيء من التكلفات المذكورة فتدبر   وهو ما فيه
المصلحة اي الغرض   الحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه اي استحقاق المدح والذم
ويمكن ان يقال اذا اشتمل الفعل على المصلحة والمفسدة ههنا على المصلحة والمفسدة العقليتين لا
موافقة الغرض ومخالفته كما توهم المتوهم ولا الاستحقاق المدح والذم كما ذكره اولا ولا شك
ان هذا يستلزم المدح والذم فذكر الملزوم واراد اللازم بل نقول ان الحسن والقبح هو نفس
المصلحة والمفسدة العقلية وحديث المدح والذم لاجل انهما معيار لهما ودليل على تحققهما

مثل الحسن والقبح العقليين فلا حاجة على هذا الى ما ذكره ويمكن حمل كلام المحشي ايضا على ذلك
فتامل الشرح وقد فرضنا ضدين لا ثالث لهما الخ يمكن ان يق لا تم لتحقق ضدين لا حكم
العقل بالحسن والقبح في شئ منهما وعليه الاثبات اقول لا حاجة الى اعتبار التضاد
في هذا الكلام اورده الشارح العلامه وقد اجيب عنه بان ذكر الضدين على سبيل التمثيل
وليس المراد ان خصوص الضدية له دخل وهو تكلف ركيك فان قلت المراد انه لا ثالث
لهما لا من جنسهما وهو ما يقضي العقل فيه بحسن ولا قبح فيه كما في بعض النسخ وهو الصواب واما نقض
بما لا يكون من جنسهما ما يقضي العقل فيه بحسن لا حاجة الى النقض لانه لو تحقق ثالث كما ايضا يلزم المحذور
وانما لا يلزم المحذور اذا تحقق ثالث يكون حسنا كما لا يخفى وفي بعض النسخ وهو ما لا يقضي العقل
فيه بحسن ولا قبح فيه وهو سهو نعم لو لم يكن لفظ فيه آخرا كما وقع في بعضها لكان له وجه بان يكون قوله
وهو تفسير المنفي الا ما يكون من جنسهما لا النفي هذا والاولى هو الاول كما لا يخفى او التكليف
الشرعي بعد ورود الشرع فيه نظر لان القائلين بالحرمة يقولون ان حال الشئ في الحال قبل ورود الشرع
هو الحرمة لانه تصرف في ملك الغير واما بعد ورود الشرع ايضا يجب ان يكون محرما البتة كيف وعلة
الحرمة على ما ذكره لا تختص بما هناك فلا يصح حمل التكليف على التكليف الشرعي ولا يجب الا ان يكون موافقا
للعقل فتامل وهو ان تناول العبد الخ لا يخفى ان هذا قبيل لا يعتد بها لظن ايضا اذ قد
يكون في كثير من الاشياء رجحة قبح لا فعلها والحاصل ان العقل يحكم بان تناول العبد للمستلذات مباح
اذا لم يشتمل تلك الاشياء على مفسدة وليس لنا العلم بعدم اشتمالها عليها بل احتمال المفسدة وعدمها
فيها على السواء عند العقل كما ترى في كثير من الاشياء التي هي من نعم الله تعالى انها محرمة فكيف
يحكم العقل باباحة تناول نعمه تعالى فافهم الشرح فذلك فيمن يلحقه ضرر بالتصرف في ملكه
ولذلك لا يقبح النظر الخ قال الشيخ رحمه الله تعالى في العدة لقائل ان يق انما حسن الاستظلال في هذه
المواضع لانا نعلم انه لا ضرر بل لان هذه الاشياء الا يصح ملكها لان في الاكثر ليس تملك اذا كان
في طريق غير مملوك وحتى كان الغني في ملك صاحبه قبح الدخول اليه وكذلك القول في السراج واما اخذ
ما يتناثر من حبه فلا نسلم انه يحسن وكيف نعم ولو ان يمنعه من ذلك ان يجمعه لنفسه ولو كان مباحا
لم يجز منعه منه على انه لو كانت العلة هي دخول الضرر على مالكه لكان ينبغي ان لا يسوغ لمن
[illegible] انه يدخل عليه فيه ضرر وان كان يسيرا ولكان ينبغي ان لا يجوز التصرف اذا اذن

وكذا يبطل البيع بعد حكم الشارع بالحرمة وكذلك فيحتمل الاباحة

قد ذكر الشيخ في جملة الاشياء الحلة ما يتناثر من الحب نفسه فتعرض لجواب ايضا منه

المالك ايضا لان الضرر ثابت مع الاذن انتهى محصول ما ذكره وهذا وان كان يحتاج الى
السند لكنه يمكن ان يق ان المراد تحقيق المدعى واثباته وانه لا مدخل للضرر اصلا بل مع عدم الضرر
ايضا قد يحرم التصرف لعدم الاذن ومع الضرر قد لا يحرم لوجود الاذن فيعلم ان المدار فيه
هو الاذن لا الضرر والحق ان مع الضرر وعدم الاذن يحكم العقل البتة بحرمة التصرف واما
مع عدمهما فلا يحكم بشئ من الطرفين لا بالحرمة ولا بعدمها بل يحتمل عنده تحقق ضرر ومفسدة فيه
او يحتمل عدم تحققه كيف وان العقل لا يستقل بمعرفة ان اي شئ يملك واي شئ لا يملك فكيف
يحكم بانه لا يجوز التصرف فيه لانه ملك الغير فلا يمكن اجراء الدليل على ما ذكره المستدل من ان
التصرف حرام البتة نعم يمكن ان يقرر على ما اشرنا اليه من انه اذا كان فيه احتمال الضرر فيحرم ويجب
تركه بحكم العقل ولا يرد عليه ما ذكرنا من ان منع النفس ايضا تصرف في ملك الغير وايضا يحتمل عند العقل
تحقق مفسدة في عدم التصرف ايضا خصوصا مع ملاحظة ان ملك الله تعالى ليس من قبيل مملوكات
العبد والنظر الى ما ذكره الاستاد من التمثيل نعم لا يبقى ما ذكرنا في الحاشية السابقة ان هذا دليل على
عدم عقاب وعذاب من المالك من جهة انه تصرف في ملكه لكن يجوز ان يكون فيه مفسدة
لا نعلمها كيف والحال كذلك في كثير من الاشياء وكشفها الشرع عنها مع عدم المعرفة مرارا
ان هذا الاحتمال متحقق في الترك ايضا فكما يجوز المفسدة في الفعل كذلك يجوز في الترك فلا ترجيح
لاحدهما على الآخر نعم لو لم يكن احتمال الضرر في الترك كان دليل التحريم قويا وقد ذكرنا مرارا فتذكر
اقول اذا ثبت ان تحمل الضرر الناجز الخ فيه ان مراد العلامه انه لا نزاع في صورة الضرر
الناجز لان العقل يحكم فيه بالقبح والنزاع انما هو فيما لم يحكم فيه بالحسن والقبح فما ذكره المحشي من انه
لو كان المعتبر على الضرر الناجز لما بقي عند العقل كان التصرف اباحة فلم يكن حراما فيتم المعارضة
مما لا اتجاه له اصلا الا ان يق ان الضرر الناجز متحقق في جميع الصور لانه ما لم يحصل للنفس
سبيل الى العلم بالفعل واذا تحقق سبيل كان مخالفة النفس في ترك ذلك الفعل ضررا ناجزا للنفس
والمفروض انه ليس النزاع في صورة الضرر الناجز فلم يتحقق ما يصلح ان يكون محلا للنزاع لكن
حمل عبارة المحشي على هذا بعيد جدا كما لا يخفى وقد اجيب عن ايراد العلامة بان المراد جواز الضرر
الناجز فلا يخرج عن محل النزاع فان العقل وان لم يقض بحسن ولا قبح لكنه لم يجزم بعدم احتمال الضرر
الناجز وفيه بحث اما اولا فلان له ان يمنع ايضا الا في صورة احتمال الضرر الناجز لا كذا العقل

[illegible] اذا ا[illegible] بل شخص الشيخ [illegible] لا يتم [illegible] يكون ضارا لا [illegible] المعارض بالحرمة [illegible] لا يضعف [illegible] حراما ان فعله حرام [illegible] يحصل السبيل الى العبد الفعل [illegible] السبيل فلا يكون الفعل [illegible] فيتجه ان هذه [illegible] حراما [illegible]

[illegible] الجواب [illegible] الشارح الشيخ [illegible]

الله

بالقبح واما ثانيا فلان الظ من كلامهم ان المراد بالضرر الناجز ههنا هو الحرمان عن اللذات ومنع النفس
عنها وذلك مجزوم به قطعا وصرفه عن الظ وحمله على احتمال ضرر دنيوي غير ذلك بعيد جدا على ان
الظ من كلامهم ان ذلك الضرر ثابت في جميع صور محل النزاع ولو حمل على ذلك الاحتمال لم يمكن كذلك
اذ يمكن ان يكون بعض الاشياء بحيث لا يحتمل الضرر الدنيوي اصلا فتامل وقد اجيب ايضا عن ايراد
العلامة بان الظ ان اكل الفواكه من صور النزاع ايضا فان منع المنع وكان ذلك باردا
بعض القوم ذكر اكل الفواكه لا لمحل النزاع ولا يخفى وهنه الشرح ان لا حرج في الفعل والترك
فلم وليس نازع فيه بل هو عين مذهبنا الشرح بحسن او قبح في حكم الشارع يعني ان العرض
ان لا حكم للعقل فيه بحسن ولا قبح في حكم الشارع لانه المتنازع فيه لا انه لا يحكم بالحسن والقبح فيه بمعنى
موافقة الغرض ومخالفته او غير ذلك وقد عرفت ان ما لا يحكم العقل فيه بالحسن والقبح فيلزم
ان لا يحكم بالاباحة والا يلزم التناقض الشرح ومثله آت في الحرمة وذلك باسقاط الشق
الاول من الترديد وتبديل التخيير في اثبات بالتحريم الشرح فالواحق العبد خلق فيه ان هذا
الدليل لو تم لدل على اباحة اكثر الاشياء مما يقضي العقل فيه بالقبح في جميع الاوقات حتى بعد ورود
الشرع ايضا ولو تمسك بانه خلق العبد وما ينتفع به ولم يحرم ايضا فيكون مباحا الشرع لكان يكون
عبثا ينتفع ذلك وكذا ينتفع ما اورده الشرح من انه ربما خلقها ليشتهيها لانه لو كان كذلك لوجب
تحريمه فحصل له الثواب بالصبر عنه لكن لي نظر ان نقول انه يمكن حكم العقل فلا حكم العقل بالتحريم بناء
على ما ذكرنا من الدليل فيحصل له الثواب بالصبر عنه الا ان الكلام في اتمام دليل التحريم وانه
لا يتم كما عرفت ويمكن توجيهه ايضا بانه خلق العبد وما ينتفع به والدليل اليه فلو كان حراما لوجب
عليه ايصال الاعلام بناء على اللطف تعم ولما لم يقع منه الاعلام بالتحريم لوجب ان يكون مباحا لكن على هذا
بعض ما ذكر في الدليل مستدرك وبعد بعلم حاله مما ذكرنا فتامل الشرح والحمل بانه ربما خلقها ليجه
قد رام العلامة الحلي رحمه الله تعالى في النهاية تقرير هذا الدليل على وجه يندفع عنه هذا الاعتراض فقال انه تعالى
خلق الطعوم فانه بالاجسام فلا بد له من غرض والا لزم العبث وذلك الغرض يعود الى الغير ولا يستحيله
النفع والضرر عليه تعم وليس الغرض الاضرار اجماعا ولاستلزامه المطلوب اذ الضرر انما يتم بالادراك
والثابت بالتناول فيكون التناول مطلوبا فيكون هو الانتفاع اولا واسطة اتفاقا فان كان بادراكها
باجتنابها لكونها منها ولعا مفسدة فيستحق الثواب باجتنابها او بان يستدل بها

على الصانع تعالى استلزاما اباحة ادراكها او ثواب الاجتناب انما يكون مع دعاء النفس الى ادراكها
فيستلزم تقدم ادراكها وكذا الاستدلال بها يتوقف على معرفتها المتوقفة على ادراكها انتهى وفيه بحث
اما اولا فلما عرفت من ان هذا الوجه لو تم لدل على اباحة اكثر المحرمات واما ثانيا فلانا لا نم حصر الغرض في الاضرار
والانتفاع لنا بل يجوز ان يكون فائدة ترجع الى التعلق له بالانسان اصلا بل بالمكونات الاخر ولو سلم
فلا نم حصر الانتفاع في الثلاثة التي ذكرها اذ يجوز ان يكون لها نفع آخر لنا لا نعلمه مثلا يحتمل ان لا يمكن وجود دنيا
بدون وجودها وايضا ثالثا فلانه لا نم ان ثواب الاجتناب يتوقف على ادراكها اذ قد يحصل دعاء النفس
بمجرد احتمال تحقق طعم فيه من غير ادراكه فيستحق الثواب بالاجتناب ايضا يجوز ان يعلم تحقق
طعم فيه باعلام الله تعالى ويحصل دعاء النفس اليه والحاصل يكفي فيه ادراك شخص آخر لو وجد يمكن
ان يكون الشيء حلالا اولا واكله الناس وادركوا طعمها ثم صار حراما ويكفي تقريبهم طعم لدعاء النفس اليه
او نقول يكفي تعريف النبيان وغيرها للكلفين او نقول ان الله تعالى علم عدم الطاعة بعض الناس له
في خلق ذلك وحرمه ليحصل بسبب تعريفهم لدعاء النفس من المؤمنين اليه ويستحقون الثواب بالاجتناب
واما رابعا فلانه يجوز ان يكون الطعوم لازمة لذوات تلك الاشياء ويمتنع انفكاكها عنها كما هو مذهب
كثير من اهل العدل على ما نقله الشيخ الطوسي رحمه الله في نقول ان خلق الطعوم باعتبار انه خلق تلك الاجسام
واما خلق الاجسام فيكون كخلق سائر الاشياء التي خلقها ولا يصلح للتناول اما خامسا فلانه انما يدل
على اباحة التناول لقدر ما يتوقف عليه معرفة طعم لا مطلقا كما هو المدعى الا ان يتمسك بالاجماع المركب
واما سادسا فلانه انما يتم فيما تحقق فيه طعم واما في بعض الاشياء غير الماكولات كالذهب والفضة مثلا
فلا يدل الدليل على اباحتها استعمالها اذ يجوز ان يكون خلقها لمحض الاجتناب وتحصيل الثواب
وفي ان دعاء النفس اليها لا يتوقف على استعمالها وما قررنا ظهر ايضا انه يمكن اختيار كون الخلق لاجل
الاستدلال بها فتامل الشرح لا نم ان العرض ثم قد عرفت تحقيقه الشرح ومن قبيل
البيع قد عرفت فيه او نقول الكل مما يباح ام يمكن ان يحمل ما ذكره الشرح من ان البعض مباح
والبعض محظور على سبيل المثال مع كونه الاحتمال الاظهر فتدبر فان قلت انما بينا الاباحة على
الدين ذكرها المصنف لابطال القول بالاباحة والتحريم وهو المراد ههنا اذ الحكم عندهم هو ذلك الكلام
لا التوجيه ههنا يحتمل ان يكون اعتراضا على الشرح بان المراد ههنا المعنى المنقول اليه فلا حاجة لايراد المعنى الا
وتركه ويحتمل ان يكون تحقيقا للمقام هذا ويمكن ان يحمل توجيه الكلام على الكلام المورد

على المفعول   فالايجاب نفس قوله افعل كانه حمل قوله افعل على المعنى المصدري اما الوجه على
المفعول اي الايجاب هو نفس كلمة افعل فيلايم تفسير الخطاب بالكلام الموجه وليس الاول اظهر
من هنا هذا ويمكن الجواب بانه لا يطلق الحكم عند الاشاعرة على الكلام اللفظي كما سيصرح به المختصر
فلا يمكن حمل قول الشارح ههنا على المعنى الثاني ولو حمل على ان الايجاب نفس معنى قوله افعل
كما سيذكره المحشي او حمل القول على القول النفسي على قياس الكلام النفسي لكان ملايما لحمل الخطاب
على الكلام الموجه اي الكلام النفسي لكن لا شك ان الاحتمالين بعيد والاظهر هو الاول فلذلك
قال يلايم الا انه يرد على هذا انه كما ان الكلام اللفظي ليس بحكم عند الاشاعرة كذلك القول
بالمعنى المصدري ليس بحكم عندهم بل الحكم عندهم هو الكلام النفسي فلا يصح حمل العبارة المذكورة ههنا
على ما ذكره المحشي ههنا بل ينبغي حمله على ما ذكر ان الايجاب نفس معنى قوله افعل حتى يكون ملايما لحمل الخطاب
على الكلام النفسي الموجه فتامل   والاولى ان لا يرتكب النقل هذا هو الاولى لكن قيل ان النقل
ههنا ثابت ونقله عن الآمدي وكثير من الاصوليين   وان رفع الى البعيد الثاني لا الاول ايضا
وذلك امر عقلي فيه ان العقل لا يدرك اصلا ان البيع بهذا النحو المخصوص صحيح مستتبع للاثر وبذلك
الطريق فاسد غير مستتبع له بل الحاكم بذلك هو الشرع فلا يمكن ان يقال ان هذا امر عقلي لا حكم
شرعي بل هو حكم شرعي قطعا فتامل   على ما يتناول الاباحة ويكون قوله كخوض الصبي غافلا
لا على التقسيمين ولم يذكر مثال القسم الآخر لظهوره   ويمكن توجيه الكلام الى توجيه كلام السيد
او توجيه التعريف المذكور ثم لا يخفى ان معنى الصيغة ليس الا العموم ويجب التلبس بكل فرد نعم
قد يتحقق القرينة الدالة على ان ليس المراد ذلك بل يكفي التلبس بالبعض فحينئذ يكفي تعلق بعض
الافعال ايضا لكن ليس ذلك حقيقة بل مجازا وفيما ذكره من المثال تحقق القرينة لعقيدة واما اذا
لم يتحقق القرينة فلا يجوز ارادة ذلك الا اصلا انه يصح ارادة ذلك مجازا والظاهر من سوق الكلام
ان هذا التوجيه لا يلزم فيه ارتكاب المجاز فافهم وانت تعلم ان هذا التوجيه انما هو لدفع الاعتراض
الاخير ولا يدفع الاعتراض الذي ذكره الشارح اصلا اذ لم يتحقق القرينة الدالة على ارادة التعلق
ببعض المكلفين اصلا وليس التعلق بالجميع بممكن ولذلك خص المحشي البيان بالثاني وقال لكن يلتبس
به فتامل   اقول او جعل البعض الوضع له لكن ان يقال ليس المراد [illegible] الوضع ان يكون الجعل
الا للشارع وجعله بل المراد بجعل الشارع شيئا سببا لشيء كجعل الزنا موجبا للحد وان كان الجعل

جعل

جعله واعتباره ولا شك ان جميع الاحكام ليس كذلك اذ الصلوة مثلا واجبة لمجرد جعله واعتباره
عند الاشاعرة لكن اليمين ذلك بوضع وتخصيص الا ان الجعل ههنا كون شيئا سببا لشيء حتى يلزم
كون جميع الاحكام من قبيل الوضع وهذا وان لم يكن [illegible] عبارة الشارح لكنه لا يبعد حمله عليه
فتامل   لتفصيل الانواع الى انواع الحكم من الوجوب والندب وغيرهما والحاصل انه
ذكر الاقتضاء والتخيير ليكون تقسيم الحكم الى الخمسة والستة كما ذكره في حاشية الحاشية ولولا ذلك لكان
لا حاجة الى ان يكون المراد انه ذكر ذلك للتفصيل وتقرير ان الخطاب المذكور قد يكون بالاقتضاء وقد
يكون بالتخيير فلا احتياج الى ان القسم الثالث يشملها والوجهان فرسان كالاخفى   ولو
حمل اضافة الخطاب اليه هذا حق لكن اعتبار مثل ذلك في التعريفات لا يخلو من شيء لخفائه ووجوب
مراعاة الظهور فيها وهو ظ   بل يستغنى فيه ومعلوماته ليس المراد ان يثبت الزنا الوجوب
الجلد ترك دلالة تضمنية على الاقتضاء لظهور فساده بل المراد انه يدل عليه دلالة التزامية ظاهرة
فالمراد بالتضمن هو المعنى اللغوي وهذا بخلاف دلالة القصر على افعل ولا تفعل لانها وان كانت
تدل عليها التزاما لكنه لازم بعيد جدا وبالجملة ان دلالة الاول ظاهرة غير خفية فاعتبرها بخلاف
الثاني فلم يعتبرها فلا يرد النقض لان المراد هو الاقتضاء والتخيير الصريح او الضمني الظاهر وفي النقض
لم يتحقق ذلك هذا لكن دعوى ذلك في بعض الآيات كقوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه
جهنم مشكل جدا لانه يدل دلالة ظاهرة على التحريم بل ربما يدعى صراحتها فيه مع ان الظاهر من
كلامهم انه ليس داخلا في الحكم والحق القول بان مثل هذه الآية داخل في الحكم فتامل
دخل فيه الآية التي ذكرناها وان اندفع النقض بآية والله خلقكم اذ لا دخل للتكاليف فيها لان
الله تعالى خلق المكلفين وغير المكلفين جميعا ثم لا يخفى انه لا حاجة لهذا النقض اصلا لانه ليس
ههنا خطاب متعلق بافعال المكلفين بل انما تعلق الخطاب بنفس المكلفين والمذكور في التعريف
هو الافعال وان كان النقض باعتبار انه يفهم منه نهي العبادة فالجواب ان المعتبر هو الخطاب
المتعلق بافعال المكلفين صريحا لا ما يشمل الضمني الخفي على انه على هذا يصير الجواب الذي ذكره
المحشي من التزام دخوله في الحكم باعتبار اشتماله على الوعيد ظاهرا جدا فتامل   وفيه تامل
يمكن ان يقال انه وان لم يدل على النهي صريحا لكنه قد يدل عليه دلالة التزامية ظاهرة في الآية المذكورة
كذلك فلا يصح ادخالها في الحكم ولعله لهذا قال الاصوب فتفطن   الا ان الثاني

الظ ان هذا الدفع للنقض بآية انكم وما تعبدون خاصة وحاصله ان المراد بما يتعلق بافعال
المكلفين ان لا يتعلق الخطاب المذكور بغير المكلف والخطاب هنا قد تعلق بالمكلف وغيره
من الاصنام فلا نقض به وظ واما النقض بآية والله خلقكم فالظ انه لا يجري فيه هذا الجواب لان
من اورد النقض بهذه الآية لم يورده باعتبار قوله خلقكم حتى يتوجه انه يتناول غيره وهو الاصنام
وذلك لانه بهذا الاعتبار ليس متعلق بفعل المكلف بل بنفسه وصفه كما لا يخفى بل هو باعتبار
تعلقه بعلمهم وظ انه لم يتعلق بعمل غيرهم وتعلقه بالاصنام هو عين ما ادعى الناقض فلا يصح جوابا
عن النقض نعم لو قيل انه هنا لم يتعلق بافعال المكلفين فقط بل يتناول نفس المكلفين ايضا لكان له
وجه هذا وكان المحشي حمل كلام الشارح على وجه يندفع به النقض بالآية المذكورة اما على الوجه الذي
تذكره او على الوجه الذي ذكره السيد الشريف سره واورد هذا الكلام لدفع النقض بآية انكم وما
تعبدون وليس مراده ان الشارح ايضا دفع النقض بالآية المذكورة باعتبار تناوله للاصنام فانهم
قال السيد سره في توجيه كلام الشارح والذي اي لان تعلقه بفعل المكلف ليس من حيث هو فعل المكلف
عم المكلف وغيره لشموله جميع اولاد آدم والعالم وان جعل من باب التغليب يشمل سائر الحيوانات
وافعالها ايضا انتهى فاحفظه بعد حمل النقض على الوجه الذي قلنا انه مراد الناقض ان الحكم يجب
ان لا يتناول غير افعال المكلفين وههنا قد تناول افعال غير المكلفين ايضا فاندفع النقض به
ما فيه لان الخطاب في الآية مخصوص لقوم ابراهيم عم ولا يتناول غيرهم وان تناول الحكم غيرهم
في الواقع والظ ان المخاطبين كانوا جميعا مكلفين فلا يتناول افعال غير المكلفين فا
فالنقض باق بحاله فتدبر ويمكن توجيه كلام المحشي بان المراد بالحيثية ان يكون لكونهم مكلفين
دخل في هذا الخطاب ولا شك انه ليس كذلك لانه تعلق الخطاب بفعل المكلفين لكن ليس لكونهم مكلفين
دخل في ذلك بل هو بيان حال لفعلهم ولا دخل للتكليف فيه اصلا والدليل عليه ذلك في الواقع غير
افعال المكلفين ايضا لان نسبة خلقه تعالى الى جميع الحيوانات وافعالهم على السواء فاندفع
النقض وليس المراد ان الآية المشريفة يشمل صريحا غير المكلفين ايضا كما ذكره سره حتى يرد ما
اوردنا فتامل ويمكن ان يجاب عن النقض بهذه الآية بوجه آخر وهو انه لا ان المراد بافعال
المكلفين في التعريف هو اعمالهم لا معمولاتهم الموجودة في الخارج والخطاب المذكور في الآية انما
هو بالعملون او ذلك وهو من قبيل الثاني لا الاول نعم لو فسر بما تعملون

بعد

ما يعمل بالمعنى المصدري لصح النقض لكن لا يجب حمل الآية على هذا بل يمكن ان يفسر ما تعملون
بمعمولاتهم اما بان يقدر المراد وما تعملونه بحذف لاتهم او بان يكون من اطلاق المصدر على اسم
المفعول وترجيح البيضاوي الاول بالخلو من الحذف والمجاز بخلافه فمعارض بان الغرض
في الآية كما اعترف به هو انه تعالى خلق الصنم وعلى الاول لا يعلم ذلك صريحا بل يجب التمسك
بما ذكره من انه اذا كان فعلهم وعملهم يخلق الله تعالى كان معمولهم المتوقف على عملهم اولى بذلك
وعلى الآخرين لا يجب ارتكاب هذا التكلف مع انه يمكن منع الاولوية المذكورة الا ان
يقال ان الغرض مجرد انه لخلقه تعالى اثرا في الجملة في المعمول هو يثبت بكونه تعالى خالق عملهم
وح سيندفع المنع لكن ارتكاب التكلف كما له هذا على ما هو راي الاشاعرة واما على ما هو الحق
من ان افعالنا مستندة الينا فلو حمل على الوجه الاول يجب ارتكاب تكلف آخر ايضا وهو
ان المراد بخلق العمل اقدار الخلق عليه وخلق ما يتوقف عليه ولو قيل انه على الاخيرين ايضا
يجب ح ارتكاب تكلف وهو ان المراد بخلق المعمول ان الصنم خلق ما هو عمدة اساسه
يعني جوهره واجزائه المادية واما شكله فهو بعمل العبد نقول لا شك ان هذا اظهر من الاول
ولا يجوز العدول عن الاظهر فتدبر يبقى شيء اخر وهو انه وان اندفع النقض بآية والله خلقكم
بما ذكر من الاجوبة وكذا اندفع النقض بآية انكم وما تعبدون بما ذكر لكن بقي النقض بنحو قوله
تعالى وعصى آدم ربه فغوى وقوله عز وجل فمن يعمل مثقال ذرة الآية لانهما باعتبار اشتمالهما
على التعريض والوعد والوعيد متعلقة بافعال المكلفين من حيث هم مكلفون في الجملة
ولا يتناول غيرهم اصلا بل يمكن ان يقال ان الآية المذكورة ايضا وهو قوله تعالى والله
خلقكم من هذا القبيل لانها تتضمن الانكار عليهم اي على قوم ابراهيم عم في عبادة ما ينحتون ولا
انهم مكلفون لما صح ذلك والحاصل ان الغرض التعريض والانكار عليهم بانكم تعبدون ما تنحتون
والحال ان الله خلقكم وخلق ما تعملونه وظ ان هذا التعريض والانكار لا يتنعم بدون كونهم مكلفين
من حيث هم مكلفون فالنقض بهذه الآية ايضا كالنقض بالآيات المذكورة باق لا يندفع
الا بالالتزام دخولها في الحكم وهو بعيد سيما في الآية الاولى اعني قوله تعالى وعصى آدم اذ لا فرق بينها
وبين النقض الآخر اصلا فالقول بكونه حكما دون تلك تحكم هذا ويمكن الجواب من النقض باية
والله خلقكم بوجه آخر وهو ان هذا ليس خطاب الله عز وجل بل هو حكاية لقول ابراهيم عم لقومه بعد

قوله وان كان تناول المكلفين بالعمل ان
بالفعل يتناوله بطريق صاحب او تغليب ايضا
المنتقض في ذلك التعريض لجميع احاد ...
صلى الله كذا افيد منه

والدخول على الوجه التي قلت في ملاحظة
ان الانبياء واليا غير المكلف و
هيهنا قد يتناولها الغير المكلفين ايضا
منه

لو لم يكن قوله تعالى الانجيل من باب
لا يمكن حمله على اذا فتدبر منه

لعدم كراحته منهم والمراد بخطابه تعالى بالانبياء ولا حكاه عن غيره فلا نقض والله يعلم
والجواب ان الاول ان هذا الجواب مما يرجع الى المحصول وكان وجهه ان الكلام
الخبري غير معقول ويمكن ان يقال كون الالفاظ الانشائية موجدا لمعانيها باعتبار ان
المعاني الانشائية معان لا يمكن الاطلاع عليها الا بالتلفظ بالالفاظ على ما حققه المحشي فكانها
لا توجد بدون التلفظ فلذلك يقال ان التلفظ موجد لها هذا وهذا ان تكون تلك الالفاظ
موجدا لمعانيها بناء على مذهب المعتزلة فلان تلك الالفاظ لما كانت دالة على الطلب والطلب
لا يتحقق الا بخاطبه مع المطلوب عنه وتوجيه اليه وهي انما تحصل بالالفاظ فلذا الالفاظ دخل في
ايجاد تلك المعاني بخلاف الجمل الاخبارية فانها دالة على معان حاصلة مع قطع النظر عن هذه
الالفاظ سواء كانت نحو قوله الطلب ونحو ذلك الغرض او غيره والحاصل ان معنى الجملة الانشائية
لا يتحقق الا بنفس تلك الجملة بخلاف الجمل الاخبارية فان معانيها متحققة اما بلا مدخل للفظ
اصلا او بمدخلية لفظ آخر فتدبر   بل الحق ان يقرر جواب الشارح انه قد اندفع الدور
من وجهين احدهما من جهة ان الفائدة المخصوصة يتوقف على الخطاب المخصوص ومفهوم الخطاب
موقوف على مفهوم الفائدة ولا محذور فيه وثانيهما من جهة ان العلم بحصول الفائدة موقوف
على العلم بحصول الخطاب وتصور الخطاب موقوف على تصور الفائدة ولا ضير فيه فكل من
الوجهين يصلح لدفع الدور فتدبر   بل يرد جميع الانشاءات الواقعة في الكلام الا كلام
الشارع فافهم   الدلالة على ان تلك الفائدة الخ وكان الفائدة في تلك الدلالة اخراج
ما وقع في كلام الشارع خبرا من حكم عن تعريف الحكم نحو قوله تعالى كتب عليكم الصيام على تقدير
كونه خبرا اذ يصدق عليه انه خطاب الشارع بفائدة لا تحصل الا من الشرع مع انه ليس بحكم فزاد
قيد التحصيل للاشارة ان ذلك الخطاب يجب ان يكون محصلا لتلك الفائدة وههنا ليس
كذلك بل الفائدة ههنا وهو وجوب الصيام قد حصل بخطاب آخر هذا وفيه ما فيه لانه ان زعم ان
التحصيل ماخوذ في مفهوم الفائدة فهو كما ترى وان اعتقد انه بيان معنى الباء والمعنى ان علاقة
الخطاب بالفائدة بانه محصل لها اي لا تحصل الا منه كما افاده بعض الفضلاء فذلك ايضا اذ لا يفهم
من قوله خطاب الشارع بفائدة ذلك المعنى اصلا ولو فهم ففي غاية التكلف كيف ولو كان كذلك
فلا حاجة الى قوله شرعية لانه لا اخراج الاخبار عن المغيبات شرعية لا حاجة اليه لانه يخرج بهذا القيد

فالمقصود ليس موجد الدلالة بمعنى العدم
بل لذلك الاعتبار لما ثبت الذي
يكون به مدلولا للكلام المعطر والبصر
بالكلام لكن غير هذا مما يكون بحال بالسان
ولا فهمه لموقوف على الكلام لمعنى اي
ما لا نفهمه صح

هذا اذا اريد به الاخبار اما اذا
اريد به انشاء الطلب فحكمه
حكم الانشاءات المستمرة

اذا الخطاب

اذا الخطاب لم يكن محصلا لها بل انما تحصل سواء تحقق ذلك الخطاب ام لا فتامل   اقول
هذا الوجه انما يدل على انه جعل التحصيل داخلا في مفهوم الفائدة وتفسير المعاد وكلا
بيانا لمعنى الباء فيندفع ما ذكره ويستقيم كلام القائل لكن لا يخفى وهنه وعدم وضوحه فتامل
. بل نقول قد يكون مصداق القضية الخ كانه اراد انه قد يكون مصداق القضية نفس
هذا النحو من الادراك اي لا يعتبر لصدقها وجود الموضوع في ظرف آخر من الخارج او
الذهن غير هذا الادراك المتعلق بالقضية بل المعتبر هو وجوده بهذا النحو من الادراك كما
اذا قلت زيد مدرك لنا ويكون المراد ادراكه بهذا الادراك المتعلق بالقضية اذ لا شك
ان مصداق هذه القضية ليس الا زيد المتصور بهذا الادراك ولا يعتبر وجود زيد في الخارج او
في ذهن غير المتكلم او فيه في حالة اخرى بل لمجرد تصويره في ضمن هذه القضية يصدق القضية
فيكون مصداقا لها هو الموضوع الموجود في هذا النحو من الادراك لا في ظرف آخر لكن باعتبار
آخر فان المطابق بالكسر هو زيد المعلوم بهذا النحو باعتبار انه حكم عليه بكونه كذا والمطابق
بالفتح ايضا هو زيد المعلوم بهذا النحو مع قطع النظر عن الحكم المذكور فيكون المطابق والمطابق
واحدا لكن باعتبارين هذا ما سمح به جواد النظم قبل تامل ينبغي والله يعلم كما ينبغي   كيف
وقد قال ان الخ فعلى هذا الاصح جعلا ايضا ترك الواجب سببا للعقاب الا ان يريد به الكف
فتدبر   ثم لا يخفى ان هذا التقسيم الخ لا يخفى انه من لم يقل باشتراك الامرين الوجوب
والندب والنهي بين الكرمة والكراهة فلا بل ايضا يكون الندب والكراهة من احكام الله تعالى
ولم ينكر ذلك احد فهذا التقسيم صحيح سواء قيل بالاشتراك المذكور ام لا ولا يكون اوفق
لشيء من المذهبين فتامل   على ما يفهم من ظاهر التعريف المذكور الخ انه اراد به
ذكر الله الايجاب طلب الفعل غير كف ينتقض تركه في جميع وقته سببا للعقاب وكونه
ظاهرا فيما ذكره وهو ظاهر وحمله على تعريف الحكم حيث اخذ فيه الخطاب بمعنى توجيه الكلام
نحو الغير وهو ظاهر فيما ذكره بناء على ان الايجاب قسم من الحكم بعيد جدا وقد سبق ان ههنا
احتمالا آخر وهو ان يكون الايجاب هو الكلام اللفظي ويكون المعنى فالايجاب هو كلمة الفعل على
هذا الظاهر فتذكر   على ما في حاشيته س الخ لا يخفى ان حاصل ما ذكره س ايضا يرجع الى ما ذكره
المحشي وليس مراده انه ايراد على المص كما يظهر من النظر في حاشيته س

ان اعتبراه لا يخفى عليك ان الكلام سوق كلام الشارح انه ليس بصدد بيان فايدة لفظ
العلم بل غرضه ترجيح قوله علم انه يفهم على قولنا ما من شانه ان يفهم وهو يحصل بما
ذكره من الفايدتين ولا يرد عليه ما اورده المحشي وانما هو طلب فايدة لفظ العلم
وجوابه انه لو لم يعتبر بالعلم بل قيل هو الكلام الذي يفهم لكان الظاهر منه الفهم في
الحال كما ان الظاهر من قولنا افهم الطالب هو ذلك واما التقييد بالعلم فلا ريب انه ليس
ظاهرا في الحال بل اعم من ان يفهم في الحال او بعده فلذلك قيده به بل هذا هو الذي
اشار اليه الشارح فانه ليس غرضه الفرق بين صيغة المضارع والماضي بل مراده هو الفرق
بين ما يدل على ان المراد هو الفهم في الجملة وبين ما يدل على انه الفهم في الحال فلذا قيده اولا
بالعلم ولم يقيده ثانيا الا انه قال ثانيا افهم ولم يقل يفهم بدون ذكر العلم لانه اظهر منه في الدلالة
مع الحال وان كان الثاني ايضا ظاهرا في الحال في الجملة كما مر قلت معناه انه لا يرد
ما يتكلف في توجيهه على وجه يلائم العقل كالتحقيق لانه طلب كف عن فعل هو الكف
لا طلب فعل غير كف وان كان يلزمه في الواقع وهو ظ والتحقيق انه لا يلزم
للكف اه حاصله ان الطلب اما ان يتعلق بالفعل من حيث هو فعل الا يكون متعلق الطلب
هو تحصيل امر فهو ايجاب واما ان يتعلق بترك الشيء وبعبارة اخرى بالكف عن الشيء
من حيث هو الكف او الترك عن هذا الشيء فهو التحريم بالنسبة الى ذلك الشيء وح فنقول
قولك كف نفسك قد يتعلق الطلب بتحصيل الكف وهو بهذا الاعتبار ايجاب وقد يتعلق
بالفعل ايضا باعتبار ان الكف عنه مطلوب وهو بهذا الاعتبار والحاصل انه ايجاب للكف
لانه تعلق بتحصيله وتحريم الشيء لانه تعلق بالكف عنه فهو ايجاب باعتبار وتحريم باعتبار آخر
ولا محذور فيه ولو حمل كلام المص اي قوله ان كان طلب الفعل وان كان طلب كف على هذا المعنى
فلا حاجة الى قوله غير كف لانه على ما ذكر ايجاب الشيء هو تعلق الطلب بفعله سواء كان كفا او
تركا او شيئا آخر وتحريم الشيء هو تعلق الطلب بالكف عنه والامتياز بينهما على هذا الوجه
حاصل ولا حاجة الى قوله غير كف بل هو مضر كما لا يخفى فاكتفاء الشارح بكونه غير محتاج اليه ليس
على ما ينبغي الا ان يكون المراد انه لو حمل كلام المص اي قوله غير كف على هذا المعنى بان يكون
...ب هو باعتبار تعلق الطلب بالفعل من حيث هو فعل لا بالكف عنه فلا يكون

محتاج

محتاجا اليه لانه لا يمكن استنباط هذا المعنى من قوله وان كان طلب الفعل بدون قوله غير كف
ايضا فلا يحتاج اليه مع ما في حمله عليه من التكلف وفيه تكلف كما لا يخفى ولا يخفى ان هذا اختلاط
الاشكال على تعريف الامر والنهي ايضا لان قوله كف نفسك عن الزنا مثلا امر بالنسبة الى
الكف لانه تعلق الطلب بتحصيله ونهي بالنسبة الى الزنا لانه تعلق بالكف عنه فالامر بالشيء هو
كونه مطلوبا والنهي عن الشيء هو كون الكف عنه مطلوبا هذا في الامر والنهي النفسيين واما في
اللفظيين فالامر هو اللفظ الدال على المعنى الاول اي ما يدل على كون الشيء مطلوبا والنهي
هو الدال على المعنى الثاني اي ما يدل على كون الشيء مطلوب الترك ولا يخفى ان دلالة كف
على المعنى الاول اظهر منه دلالته على المعنى الثاني الاول اي ما يدل على كون الشيء مطلوبا والنهي هو
الدال على المعنى الثاني اي ما يدل على كون الشيء مطلوب الترك ولا يخفى ح فلذلك يسمى امرا
بخلاف قولك لا تزن فان دلالته على الثاني اظهر فتدبر وان كنت في تردد فيه فنقول ان
الامر هو ما يكون على صيغة افعل والنهي ما يكون بصيغة لا تفعل وح لا اشكال اصلا وسنذكر
وجها آخر ان شاء الله تعالى في مبحث الامر فانتظر واما ما ذكره المحشي في بيان حاصل كلام الشارح
من انه ان كان المقصود بالذات تحصيل الفعل كان ايجابا وان كان المقصود بالذات ترك
الشيء وعدمه كان تحريما ففي قولنا كف نفسك عن الزنا ان كان المقصود بالذات تحصيل
الكف كان ايجابا وان كان المقصود بالذات نفي الزنا لكن انما طلب الكف لانه تحصيل العدم
في ضمنه لانه المقصود دون العدم كان تحريما فحمل كلام الشارح عليه بعيد اذ ظاهره ان كف نفسك
ايجاب باعتبار وتحريم باعتبار آخر فقد اجتمع الايجاب والتحريم فيه باعتبارين فلا بد من اعتبار
الحيثية في تعريفهما كما ذكرنا لا انه ان كان المقصود بالذات كذا كان ايجابا وان كان المقصود
بالذات كذا كان تحريما فان كان كف نفسك مستعملا في هذا المعنى كان ايجابا وان كان
مستعملا في ذلك كان تحريما لانه على هذا لا يجتمع الايجاب والتحريم فيه ولا في شيء اصلا لانه لا
يكون المقصود بالذات الا شيء واحد ولا حاجة الى اعتبار الاضافة وهو ظ وايضا الظاهر ان
كف عن الزنا ايجاب سواء كان المقصود بالذات هو الكف او النفي نعم اذا نسب الى الفعل كان
تحريما فظ الايجاب والتحريم هو نسبة الى الكف والفعل لا لتعيين المقصود بالذات وايضا
على ما ذكره يلزم ان يكون ترك الفعل تحريما البتة اذ ظ ان المقصود بالذات و... ذلك

والنهي لا الكف هذا واما ما اعترض عليه بعض الفضلاء من انا لا نم ان الكف منفيه اي من
غير ملاحظة عدم ترتب المكفوف عنه عليه يصير مقصودا بالذات في نظر احد اذ هو امر اضافي
لا يطلب الا باعتبار ما اضيف عليه فلا يخفى انه خارج عن آداب البحث اذ المحشي في صدد
تصحيح التعريف ودفع النقض عنه فمنصبه المنع والاحتمال فلا يتوجه المنع عليه نعم لو قيل انا نعلم
قطعا انه لا يصير الكف بنفسه مقصودا بالذات لكان متوجها في مقابله وهو ظ وبما قررنا
ظهر حال ما ذكره في الامر والنهي بلا احتياج الى اعادة فتدبر ثم على ما ذكره ايضا يكون قوله غير
كف معترا لا انه محتاج اليه فقط والتوجيه المذكور ثم لا يمشي هنا كما لا يخفى   اي شم اذا وجب
المريض اي ثبت واستقر وزال عنه اضطرابه فلا تبكين باكية لان ذلك علامة استغناء لم يبق بعده
امر من امور الآخرة كذا في حاشية شرح وجبت الشمس اي سقطت وغربت وفي قوله تعالى وجبت
جنوبها اي سقطت جنوب البدن على الارض عند نحرها وذلك حين سلبت بقيه روحها كذا
في بعض الحواشي   وان اريد معنى الكف فيه ان هذا لا ينتقض ايراد على التعريف اذ انتهاض
الكف عنه في جميع الوقت سببا للعقاب لا يمنع من انتهاض غيره ايضا وهو الترك في جميع الوقت
سببا للعقاب لا يمنع من انتهاض غيره ايضا وهو الترك في جميع الوقت سببا له فكان
المراد تحقيق الحال والايراد على من ترك الترك وتمسك بالكف بانه لا يجدي اصلا اذ كثيرا ما
يترك الفعل بلا صدور كف عنه ولا ريب في تحقق العقاب فيه فعلى مذهبكم ما ذا سبب العقاب
فيه فالحق هو المذهب الآخر على ما ذكره لكن سوق بعض كلماته وايراد الترديد لا يلائم هذا
كما لا يخفى   وعلى ما قررنا يظهر انه سيجيء تفصيل الكلام فيه ان شاء الله تعالى   لو اول
هذا بما يستحق ان يعاقب به لم يرد النقض لكن تفسير الالفاظ في التعريفات بخلاف ظواهرها
بلا قرينة ظاهرة غير جايزة كذا في حاشية شرح والعجب ان هذا غير جايز وحمل انتهاض الفعل
سببا للعقاب على ما ذكره جايز فلا تغفل   والا يلزم الكذب على المحال لانه لا شك
في صدور الايعاد منه تعالى على فعل او ترك وانهم يقولون ان كل شيء اوعد عليه يجوز العفو عنه
والعفو يستلزم كذبه تعالى على ما ذكرتم فنقول ان الوعيد مقيد بعدم العفو يلزم ان لا يجوز العفو
اصلا اذ لو عفى يلزم كذبه تعالى فنقول التقييد المذكور يلزم الكذب البتة بناء على مذهبهم سواء كان
عفى او لا ... ومنفكا وتحقق الوعيد على ترك جميع الواجبات مما لا شك في تحققه ما ترك

الردود المتقدمة

المقصود توضيح قوله على ان حال
وانه سبيل الارادة انه سواء كان
الا بناء ان ثبت وقع الكلام بقوله
من ظاهر العبارة تقصد
منه

بعض

بعض وهو يستلزم كذبه تعالى لم يقولوا بالتقييد المذكور الا ان يتمسكوا بالجواب الاول الذي
ذكرنا من حديث الانشاء وهو كلام آخر فتدبر   وكذا لو قيل ما يستحق ان الظ ان
يرفع المنقضين معا لا الثاني فقط كما هو ظاهر العبارة   يكون بالنسبة اليه واجبا فلا ينتقض
طرد التعريف بهما وبالعكس فلا ينتقض عكسه به اذ الشك في تكلم يتعلق به الحكم فلا يكون واجبا
عليه فلا يخاف على تركه فلا ينتقض طرد التعريف به وقد جعل بعضهم صورة الشك نقضا لعكس
التعريف بانه اذا كان واجبا في نفسه وشك المكلف في وجوبه فلا يخاف من تركه ما لم يثبت
عليه وجوبه فلا يصدق عليه التعريف وهو ايضا مندفع بهذا الجواب وحمله ما نقله الشارح اولى
لان الا ~~يتحقق الخوف في الجزم في صورة الشك~~   ورجح العلامة الثاني لا يخفى
ما في هذا الترجيح اذ لا ضرورة في عدم الرجوع نعم المقصود عطف على الثاني كما ذكره المحشي
الشارح بغض الشارع به او به يليه المراد ببغض الشارع به ليعلل الذم ما يدل على ذم مخالفه الشارع
مطلقا من غير خصوصية حكم كقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدا فيها
الى غير ذلك من الآيات   وقوله وذلك لانه اشارة الى وجه تقييد الذم في التعريف
بالشرع اذ لا وجوب عندهم الا بالشرع فلا ذم الا من جهته وهو ظ   والجواب ان
المراد ان الظ ان شارح الشرح حمل كلام المنتهى على وجهين لابطال التعريف لو كان المراد
بغض اهل الشرع احدهما انه مستلزم للدور لان الغرض من هذا التعريف سواء كان حدا او
رسما هو معرفة وجوب الفعل والتقصير به وحصول هذه المعرفة مستلزم للدور لانه
على هذا لا يمكن لاهل الشرع العلم بوجوب شيء ما لم يذموا تاركه ولا يمكنهم ذم تاركه ما لم يعلموا
وجوبه وهو ظ فالدور انما هو باعتبار الغرض من التعريف اي التعريف بكون الشيء واجبا لا
في نفس التعريف ولا يخفى ان هذا انما يلزم لو كان الغرض من التعريف معرفة اهل الشرع
اما لو كان المراد معرفة غيرهم وانهم يعرفون الوجوب من جهة اخرى فلا يلزم دور ولا
محذور فيه كما اشار اليه شارح الشرح وثانيهما انه لا يصح تحديد الوجوب بهذا وهو ظاهر
وذلك لا يصح ان يكون رسما لان الرسم وان صح بتابع الماهية في الجملة لكن لا يصح بتابع
متأخر عنها زمانا الى آخر ما ذكره وقد يحمل قول المص والرسم لا يتم للوجه الاول بان يحمل
على ان الرسم وان صح بتابع الماهية لكن لا يصح بتابع لها لا يتحقق العلم بتحققه الا بعد تحققها

كما يخفى فيه فانه عرف الوجوب بذم اهل الشرع ولا يتحقق العلم بذم اهل الشرع في شيء الا بعد العلم
بكونه واجبا وبوجه آخر لا يصح التعريف بما يع لا يتحقق الا بعد العلم بتحقق الاهية كما فيما نحن
فيه فانه عرف الوجوب بذم اهل الشرع ولا يتحقق الذم في شيء ما لم يتحقق العلم بالوجوب فيه
وظاهر انه ليس جميع الرسوم كذلك فلا يرد عليه سوى ما ذكر ان هذا انما يلزم لو كان الغرض
معرفة اهل الشرع للوجوب ولا نم ذلك لكن حمل عبارة المص عليه بعيد جدا كما لا يخفى
بل حمل كلامه الاول ايضا على هذا الوجه بعيد هذا واما ما اورده المحشي من ان الغرض
من معرفة كون الشيء واجبا ليس ان يذم تاركه بل ان يفعل وجوبا ففيه ان الظاهر ان
الغرض كل من الامرين فيمكن ان يكون قول شارح الشرح فيذم تاركه على سبيل التمثيل او يقول
يمكن ان لا يكون غرضه ان الغرض هو الذم بل ان الغرض من التعريف ان يعرف
ان الفعل واجب وبعد ذلك يتحقق الذم فقوله فيذم بيان لمنشأ الذم من معرفة
الوجوب فما يلزم الدور وبالجملة الامر فيه هين بعد لزوم الدور اي شيء كان الغرض
واما ملاحظة ايراده بعد تجريده عن المناقشة في تعيين الغرض فلا يرجع الا الى انه لو كان
الغرض من التعريف معرفتنا لا معرفة اهل الشرع لا يلزم دور وهذا قد اشار اليه شارح
الشرح بقوله نعم لو قصد الخ فلا ايراد عليه وليس افادة غير ما ذكره وهو ظ واما ما ذكره
في العلاوة فان كان مراده عدم امكان حمل عبارة المنتهى على ما ذكره شارح الشرح فمم وان
اراد ان حمله عليه بعيد فلا نزاع فيه فتامل ولو سلم فالمطلقة
هذا لا يرجع الى وجه آخر غير ما ذكره اولا كما لا يخفى والله اعلم
المقدمة انه لا يذهب عليك ان من تعريف الواجب بما يذم تاركه شرعا لا يلزم ان
يكون الوجوب هو نفس الذم حتى يلزم توقف الشيء على نفسه على تقدير كونه تحديدا
بل يجوز ان يقال ان الوجوب هو كون الشيء بحيث يذم تاركه شرعا ولا محذور فيه
لان كون الشيء بحيث يذم لا يتوقف على الذم اذ هو متقدم عليه بل انما يستلزم تحقق الذم
في وقت ما فلا يلزم توقف الشيء على نفسه اصلا الا يرى انه اذا عرف الحسن بما يمدحه الناس
لا يلزم ان يكون الحسن هو مدح الناس بل هو كون الشيء بحيث يمدحه الناس الى غير ذلك من الامثلة
فتامل وعدم مساعدة اللفظ لهذا التعريف كانه باعتبار ان الظاهر من الدور هو معناه المتعارف

لا توقف الشيء على نفسه وان كان قد يطلق عليه ايضا وايضا قوله فلو توقف الوجوب عليه
لدار بالنسبة في الجملة كما لا يخفى والامر فيه هين بل حمله عليه اظهر مما ذكره شارح الشرح وان
جرى بانه توجيه كلامه على هذا الوجه كما في حمل قوله والرسم الخ على ما اورده صاحب الظ
على توجيه شارح الشرح فيكون حاصله انه ان كان حدا يلزم توقف الشيء على نفسه وان
كان رسما يلزم الدور باعتبار الغرض فتامل ولعل الباعث له الخ لا يليق ان يحمل
ذلك الفرق اذ لعل المص ذكر ذلك على سبيل المثال ولا يجب ايراد جميع الامثلة وليس مراده
انه يحتاج اليه لادخال الموسع بناء على المذهب المختار بل كانه اراد انه لادخالها بناء على مذهب
المخالف فتدبر لا يحتاج فيهما اذ يصدق في الصورتين ان تركه في الجملة يقتضي العقاب
كما سبق وهذا الايراد هو الكلام الذي وعده المحشي هناك وفيه تامل بل تركه مطلقا
غير مستحيل المختار وذلك لان المذهب المختار هو مجرد وجوبه على الكل وسقوطه
بفعل البعض واما ثبوت الذم على الكل وسقوطه بفعل البعض فلا بخلاف هذا التوجيه فهذا التوجيه
مذهب آخر غير المذهبين المشهورين يختص بتوجيه قول القاضي على الوجه المذكور ويلزم منه
بينه اذا وجه كلام القاضي بانه تحقق الوجوب في صلاة النائم مثلا لكنه سقط والمعروف
من الوجوب الساقط فيلزم عليه ان يقول ايضا بثبوت الذم على الكل في الواجب الكفائي وسقوطه
بفعل البعض اذ لا فرق بينهما ان لم يكن الثاني اظهر فيظهر هذا المذهب في القول في الواجب الكفائي
بهذا الوجه لا نم لذلك التوجيه لكلام القاضي فتدبر ان اكثر المتصدين لحل الشرح
الخ لا اعرف هؤلاء الاكثرين فان السيد الشريف قد نطق بالصواب ووجه كلام شارح مثل
ما وجه المحشي حيث قال قوله ايجب الذم ان اراد وجوب الذم بالقياس الى المكلفين فيهم سنة
الذم على ترك الواجب بالقياس اليهم ولا اشكال ان ذلك على تقدير علمهم بتركه وان اراد بالقياس
الى الشارع فلا وجوب عليه ولا ثمة ويمكن ان يفسر وجوب الذم بالمعنى اللغوي اعني الثبوت
وان كان بعيدا جدا ولعله يتعرض للذم في الوجوب وجعل الضمير في لفظ يسقط المذكور في المتن
ثانيا راجعا الى الذم لا الى الوجوب لكان اولى وان يقال واذا اعتبرت بالوجوب الساقط في فعل
لاجل العذر حتى جعلته من افراد الواجب فلا ينفع تعريفه بوجود فيه فلم لم تقيده بالذم الساقط
على ترك فرض الكفاية باتيان الغير فيصدق عليه انه يذم تاركه وينتزع في الحد ولا حاجة في

في ذلك الى قوله بوجه ما وكذا الحال في الموسع فالتقييد مستدرك انتهى وانت خبير بانه قد
تكلم هنا على وجه لا يتصور احسن منه واما شارح الشرح فهو ايضا وجه الكلام على هذا الوجه
حيث قال ان الشارح جعل خبر يسقط لوجوب الذم على معنى ان فاعل الكفاية يستوجب
الذم وكذا تارك الموسع في اول الوقت ولكن سقط وجوب ذمهما في الكفاية بفعل البعض
الآخر من المكلفين وفي الموسع بفعله في البعض الآخر من اجزاء الوقت وكذا لا يخرج
مثل صلوة النايم لسقوط الوجوب عن كونه واجبا لا يخرج تارك مثل الكفاية لسقوط
وجوب ذمه عن كونه مستوجبا للذم فيدخل في الحد وان لم يقيد بقوله بوجه ما هذا والكلام
في ان ذمه على من يجب وبماذا يجب انتهى ولا يخفى انه موافق لما ذكره السيد الشريف الا انه
الا انه حمل يجب على يستوجب والسيد حمله على المعنى المعقول وقال انه بعيد والمحشي ذكر كلا
من الاحتمالين لكن يرد عليه انه بعد حمل الوجوب على هذا المعنى لا يتوجه قوله والكلام في ان
ذمه الخ وانما يتوجه لو كان المراد به معناه الاول كما اورده السيد الشريف فتدبر والابهري
ايضا قد وجه الكلام على هذا الوجه الا انه اسقط في تقرير مراد الشارح لفظ الوجوب
وقرره على وجه موافق لما جعله السيد اولا ثم تعرض للفظ الوجوب وحمله على وجه
لا طائل تحت ذكره ونقل الفاضل ان وجه الايراد ولم يصل الى ما هو المقصود كما يظهر بالمراجعة
اليه يعني اذا ترك واجبا حاصله ان الواجب ما يكون تاركه مذموما بوجه ما
بسبب ذلك الترك نفسه والواجب الكفائي كذلك فان تاركه مستحق للعقاب حين
عدم قيام الغير بسبب تركه نفسه لا لترك شيء آخر بخلاف صلوة النايم مثلا فان تاركها
لا يذم بسبب تركها اي بخصوص تركها هنا اصلا وانما يذم بسبب تركها حال التيقظ
وترك الصلوة حال النوم غير ترك الصلوة حال التيقظ فلا يلزم من الذم بالثاني الذم
بالاول فلا يلزم ان يكون الصلوة حال النوم واجبة هنا وقد اورد عليه بعض المحققين ان
ترك الكفائي حال ظن المكلف قيام الغير به مغاير لتركه حال ظنه عدمه ولا يذم بالترك
الاول وانما يذم بالثاني فتامل وايضا فمن نذر صلوة ركعتين في هذا اليوم ان قدم
زيد فيه فان تركه انما قبل قدومه وبعده ترك واحد لا يتغير بالامر الخارجي اعني قدوم
زيد وعدم قدومه فيصدق عليها قبل قدومه انها مما يذم تاركه بسبب تركه الذي هو تارك له

بوجه ما فتدبر انتهى ولا يخفى انه فيما اخذ الكفائي مطلقا من غير تقييد بحال وارد ايراده على
في التعريف فلذلك قيد بقوله بوجه ما ولا شك في انه يصدق عليه التعريف لان تاركه
يذم بوجه ما وهو حال عدم قيام الغير ولم يؤخذ مقيدا بحال حتى يلزم عدم صدق التعريف
عليه على ما ذكر في الايراد الاول وايضا الصلوة المفروضة حال عدم قدوم زيد لا يذم
تاركها بسبب تركها اصلا وانما يذم لو ترك الصلوة حال قدومه وهو ليس ترك الصلوة
حال عدم قدومه بل انما هو ترك الصلوة حال قدومه واين هذا من ذاك فيندفع الايراد
الثاني لانا نقول اما اذا اخذنا صلوة الجنازة حال ظن المكلف قيام الغير فلا شك
انها واجبة عليه بناء على المختار ولو فعل وجب عليه نية الوجوب مع انها لا يصدق عليها التعريف
اذ تارك الصلوة حال ظن القيام لا يذم بذلك الترك اصلا وانما يذم بالترك حال ظن
عدم القيام وهو مغاير له على ما ذكرت من مغايرة ترك الصلوة حال النوم وعدمه اذ لا فرق
بينهما اصلا ولا يلزم مما ذكرت الا صدق التعريف عليه اذا اخذ مطلقا وهو لا يكفي فانه اذا
اخذ مقيدا ايضا بحال ظن القيام يكون واجبا ولا يصدق عليه التعريف الا ان يتكلف الواجب
في التعريف بما صدق على جميع افراد المعرف في الجملة وهو قليل هنا وانما صدقه على كل فرد
باي اعتبار اخذ فليس بلازم فلا يضر عدم صدق التعريف على الكفائي اذا اخذ مقيدا فتامل
فيه وايضا على ما ذكرت وان اندفع لزوم كون الصلوة المذكورة قبل قدوم زيد واجبة
لكن يلزم انه اذا اخذ تلك الصلوة مطلقة من غير تقييد بحال القدوم وعدمه يكون
واجبة اذ يصدق عليها انه يذم تاركها بوجه ما وهو حال القدوم فيبقى نظير الايراد
الثاني اللهم الا ان يلتزم ذلك ونقول ان المعرف اعم من الواجب المطلق والذي يصير
واجبا بشرط كالمثال الذي ذكر ويصير مثل الحج ايضا اذا اخذ مطلقا من غير تقييد بعدم الاستطاعة
داخلا في التعريف ولا بعد فيه فتامل او يقال لفظ ان المقصود من هذا التعريف بيان تعريف
خصوص كل واجب واجب فالمراد بما يذم شيء خاص يذم تاركه والشيء الخاص فيما نحن فيه هو الصلوة
حال عدم القدوم وهي ليست بواجبة ولا يصدق عليها التعريف والصلوة حال القدوم وهي واجبة ويصدق
عليها التعريف واما اذا اخذ تلك الصلوة مطلقة فلم يتعلق غرض بمعرفة حالها ولا يصدق عليها
التعريف لانها ليست شيئا خاصا بل يحتمل شيئين فيندفع الايراد الثاني ايضا واما

لا يخفى ان دلالة الامر ايضا لا دلالة فيه على وجوب القراءة في الصلوة بل فيه امر
بالقراءة في الجملة وهو ظ الشرح هذا تقسيم آخر للحكم الى باعتبار الفعل الذي هو متعلق فانه
ينقسم اولا الى هذه الاقسام وباعتبارها ينقسم الحكم اليها وفي قوله للحكم اشارة الى هذا
لا يختص بالواجب على ما ذكره بعضهم بل يشمل النفل ايضا كذا في الحواشي الشارح
فخرج ما لم يقدر له وقت كالنوافل الظ انه لا فرق بين الواجبات والنوافل فلو قدر
لها وقت معين محدودا وصرح ايضا بان وقته تمام العمر كان فعله في ذلك الوقت اداء
سواء كان نافلة او فريضة وان لم يعين له وقتا لا محدودا ولا غير محدود بل قيل انه
يجب عليكم او يستحب لكم ان تفعلوا هذا الفعل ولم يتعرض لوقته اصلا بل علم بدليل
العقل وبالدليل الشرعي الاجمالي ان وقته تمام العمر لم يتصف بالاداء فمدار الاتصاف
بالاداء وعدمه هو التصريح بالوقت وعدمه وليس لخصوصية الفرض والنفل فيه دخل
اصلا فتذكر الشارح النوافل اما على سبيل التمثيل واما بناء على انه لم يوجد فرض لم يعين
وقته هذا ويمكن دفع الاشكال بانه اذا لم يصرح بوقت واجب او مندوب لكن نصب امارة
دالة على ان وقته ذلك الوقت المحدود فلا شك انه يتصف بالاداء مع انه لا يصدق
عليه انه قدر له وقت صريحا ولا يدفع ذلك الا بان يدعى انه لا يوجد شيء كذلك بل كل ما
كان وقته محدودا فقد عين وقته صريحا نعم اذا كان وقته تمام العمر فقد يصرح به وقد لا يصرح
به وعند التصريح كان اداء وبدونه لا يتصف به فلا اشكال فتأمل ويمكن ان يكون نظر
الشارح الى ما نقل عن بعضهم من انهم خصوا هذا التقسيم بالواجب وكانه حمل التقدير على
التقدير المحصر الذي يجب فعله فيه التقدير ح يخرج جميع النوافل ولا حاجة الى التخصيص الذي
ذكره المحشي ولا يلزم ايضا الحكم الذي سيذكره المحشي كما لا يخفى لكنه بعيد فتأمل الشارح
كالزكوة تعيين لها الامام شهرا الظ ان مراده ان وقت الزكوة شرعا هو بعد حولان الحول فاذا
عين الامام قبله شهرا للاداء الزكوة لمصلحة لم يكن ذلك اداء فلذلك احترز بقوله شرعا
لان وان صدق عليها انها فعل في وقته المقدر لكن لا يقدر ذلك له بحسب الشرع هذا ويشكل
هذا بان الامام لا يحكم لشيء من نفسه بل كل ما حكم به كان من قبل الشرع فتعيينه وقتا كان
... فقط الشرع فلم يخرج بقوله شرعا ويمكن الجواب بان المراد بالتقدير الشرعي
ما يكون بحسب اصل الشرع

هذا انما هو لتوجيه كلام الشارح بحيث يصح اخراج النوافل و وجهها توجيه آخر ايضا والظ عندي ما افق نذكره من التنبيه لكلام اكثر المحققين دام ظله

هو تعيين الشارع لخصوصه في اول الامر بان يقول وقت ذلك الشيء هو ذلك الوقت لا ما يشمل
تعيينه الاجمالي ايضا وهو ان يقول كل ما يراه الامام مصلحة فاتبعوه ولا شك ان الوقت الشرعي
بهذا المعنى للزكوة هو بعد حولان الحول نعم قد يجوز ايضا انه لو اختار الامام وقتا آخر يجب
عليكم اتباعه والمراد هو المعنى الاول فلا اشكال فتأمل وبما قررنا ظهر لك انه لا حاجة الى
ما ارتكبه الشارح والمحشي من اخذ الحيثية وانما يحتاج اليه لو كان الشهر الذي عينه الامام هو
عند حولان الحول ولا يلزم فرض ذلك بل يكفي فرضه قبله والاظهر ان يقال انه لا اخراج بل هو
قدر تخصص وقتا قبل الوقت الشرعي مثلا قدر زيد قبل الظهر وقتا لصلوة ظهره فلو لا قوله شرعا
يصدق عليها انها ما فعل في وقته المقدر او لا فقوله شرعا يخرج مثل ذلك اداء اما قال
الشارح هنا ان ظاهر كلام المص انه احتراز عما اذا عين المكلف لقضاء الموسع وقتا
وفعل فيه يرد عليه اولا انه لا اشعار في كلام المص بما ذكره حتى يكون ظ كلامه وثانيا انه
يخرج ما ذكره بقوله اولا لان هذا الوقت الذي عينه المكلف ليس وقتا اولا بل الوقت الاول
هو ما عينه الشارع فلا حاجة الى قيد آخر لاخراجه ولا يجب ان يحمل الاول على ان يكون اولا
بالنسبة الى المعين حتى يكون ذلك اولا اذا لم يعين ذلك المكلف وقتا سابقا عليه ويحتاج الى
قيد آخر بل يحمل على ظاهره وهو ان يكون اولا لم يقدر له وقت سابق عليه بالنسبة الى ذلك
المكلف اصلا فلا يحتاج الى قوله شرعا وثالثا انه اما ان يكون ذلك الوقت الذي عينه المكلف
لقضائه جزءا من الوقت الذي عينه الشارع له ام خارجا عنه فعلى الاول لا فرق بينه وبين
ما ذكره الشارح على توجيهه الا باعتبار انه اخذ ذلك في القضاء والشارح اعتبره في الاداء
فان الترجيح لذلك بالنسبة الى ما ذكره الشارح بل الظاهر هو الاعتبار بالنسبة الى الاداء كما لا يخفى
وعلى الثاني فلا توجيه لتقييده بالموسع اذ لو كان وقت القضاء شرعا مضيقا ايضا وقدر المكلف
له وقتا خارجا عنه يتمشى فيما ذكره فتأمل وقيل ان التعيين عرفي والشرعي هو التأمل
هو الفاضل الابهري وكان غرضه تصحيح ان هذا الحكم ليس بشرعي وانه ليس باداء اما الثاني فقد
صحح بانه لو كان الشهر الذي عينه الامام قبل حولان الحول لم يكن اداء لانه ليس في وقته المقدر
شرعا لكنه يقوم مقام الاداء ويجزئه ذلك وبناء ما ذكره الشارح على هذا التقدير واما اذا كان في آخر
الحول او بعده فهو اداء مع ما بينه وليس نظر الشارح الى هذا التقدير وهذا ايضا في ما ذكرنا منه توهم

ش قوله الى ان المراد بنسبة الوقت الاول ان يكون
اولا بالنسبة الى المكلف النافل حتى لا يرد انه اذا
قدر الشارع اخره لما كان الاول بعلم انه يكون
الاعادة في الوقت ... والغير
اداء مع انه ليس كذلك ... الى
تبعا للمراد ان ينبغي ان لا يرد النقض
الا على ... بانه النقض في الابراد ... وهو
لا صورة ان الشارع ... القضاء
في زمانين فتدبر ... سره

بكلام الشارح واما الاول فقد وجهه بعض علماء الشرع وكان مبناه على ما زعموا ان كل ما يحكم
به الامام لا يجب ان يكون مستندا الى الشرع بل قد يحكم بامور عرفية يكون مستندا الى العرف
فاذا رأى المصلحة بحسب العرف في تقديم الزكوة يحكم به ولا يكون ذلك من قبل الشرع فيخرج بقوله
شرعا فتامل واطلاق القضاء على الحج اللطايف ركيك وتدقيق ان الحج بحسب الشرع
صار وقته مضيقا فلذلك يطلق القضاء على الحج بعده ولا ينافي في ذلك كون وقته جميع العمر ما لم يتبع
شرعا فتامل فان قلت في النوافل الحج قد ظهر مما ذكرنا سابقا اندفاع هذا الايراد لان المراد
بالوقت المقدر هو الوقت الذي قدر صريحا والنوافل التي قصد اخراجها ليست كذلك واما القضاء
فقد قدر وقته صريحا بانه تمام العمر كما يستفاد من الحديث المذكور فظهر الفرق فتامل القول
يمكن ان وقته لا يمكن ان يكون لا حاجة الى نصب دليل ولا امارة شرعية يعلم منه كون وقته جميع العمر
بل اذا لم يعين خصوص وقته يحكم العقل البتة بان وقته تمام العمر اذ لا يجوز ان يكون خارجا عنه ولا
يجوز ايضا ان يكون خصوص وقت معين والا لوجب التصريح به فيكون وقته تمام العمر البتة فاذا كان
تقدير الوقت بهذا المعلوم يتصف بالاداء واما اذا كان من جانب الشارع اما صريحا او نصب
امارة شرعية تدل عليه اتصف به والنوافل المذكورة من قبيل الاول والقضاء من قبيل الثاني
فلا يرفع المناقشة فتامل في الحاشية وذلك لان المقدر له الخ كان هذه الحاشية ليست منه لانها
اما متعلقة بتقرير هذا الاشكال آخر لا يندفع بذلك او بقوله اذ المراد من التقدير تقديره وتعيينه
الوجهين لا احتمال له اصلا اما على الاول فلان ايراد هذا الاشكال لا يتوقف على التمسك بان المقدر له
في القضاء والاداء بعض واحد في القضاء بمعنى بعض اوقات العمر وفي الاداء ايضا يكون كذلك
فيرد الاشكال وذلك لان السايل ادعى ان تعريف الاداء يصدق على النوافل ايضا لان لها وقتا
مقدرا اولا والمحشي اجاب بان التقدير المذكور في تعريف الاداء بمعنى التقدير من اوقات
عمر المكلف فلا يتناول النوافل ويتوهم الاشكال بانه اذا كان التقدير بهذا المعنى لا يصدق
تعريف الاداء على الزكوة مثلا وظاهر ان ورود الاشكال لا يتوقف على شيء آخر اصلا بل يرد على الجواب
من غير اشكال واما على الثاني فلان المقدر له في التعريفين بمعنى واحد وفي تعريف القضاء بمعنى بعض
اوقات العمر البتة لان وقته بعد وقت الاداء فيكون في تعريف الاداء ايضا بمعنى بعض اوقات العمر
فهذا تاييد لما ذكره من معنى التقدير وقوله فيرد النقض الخ اشارة الى ما ذكره في اصل الحاشية والقضاء

للتعقيب

للتعقيب او التفريع اي اذا كان المراد بالمقدر له هو ما ذكرنا على ما ايدناه فيرد النقض الخ وليس
المراد ان ورود النقض متفرع على ما ذكره قبله كما هو ظاهر وعليه بناء الوجه الاول هنا وفيه ان
وقت القضاء في الواقع يكون بعض الاوقات لكن لا يجب ان يكون المراد من التقدير في تعريفه هو
هذا المعنى حتى يستدل به على ان المراد في تعريف الاداء ايضا هو هذا والتغاير بين الوجهين انه ليس
في هذا الكتاب حديث المقدر له ثانيا في تعريف القضاء حتى يوهم هذا عجيب الا ان يقال انه وان لم
يذكر في تعريفه في هذا الكتاب لكنهم قد يذكرونه ويعرفون القضاء بما فعل في الوقت المقدر له ثانيا
ونظر المحشي انما هو الى ما ذكروه وهو بعيد اوليق ان نظره الى ما ذكره الشارح من ان القضاء ايضا
فيصح وقته المقدر شرعا ولكن غير الوقت الذي قدر له اولا وهذا ابعد فتامل ويمكن الجواب
ايضا بان المقدر اعم الخ على هذا فالنوافل التي حكم الشارع بجوازها يلزم ان لا يكون مقدرة بالنسبة
الى شيء من المكلفين بل يكون وقتها جميع العمر بالنسبة الى جميع المكلفين والذي يظهر من التعسف والاظهر
الاليق ان المراد بالوقت المقدر ما تعين من اوقات عمر المكلف اي عين حده اي مبدأه ومنتهاه فيلزم
ان الواجبات التي وقتها العمر ليس اداء اصطلاحا وانما يطلق الاداء فيما يتصور فيه قضاء فهذه
ليس اداء ولا قضاء ويمكن حمل قول الشارح فخرج ما لم يقدر له وقت كالنوافل على هذا اي يخرج
النوافل التي وقتها تمام العمر وانما خصه بها لان اكثر ما هو من هذا القبيل من النوافل لا ان
الاخراج مخصوص بالنوافل فقط لكن حكم بتقدير قضاء الظهر بالى من ذلك الا ان يحمل على المذهب
الغير المختار كما ذكره س اوليق انه مسامحة في المثال والاظهر من هذا ان يحمل التعيين اعم من ان يكون
ببعض العمر او كله فيدخل النوافل ايضا في الاداء ولا يلزم اشكال اصلا وهذا اطلاق لما اكتفى
وموافق لما ذكره العلامة الحلي وغيره من المحققين واما ما ذكرنا سابقا من اخراج النوافل والواجبات
التي لم يصرح بوقتها وتخصيص هذه الاقسام بما يكون وقته مصرحا به فبعيد وان كان اظهر مما ذكره المحشي
فتامل بالاختصاص المستفاد من اضافة الوقت لان الظاهر هو الوقت الاول له كما لا يخفى
في الحاشية والمصادرة في الدليل الذي الخ فيه بحث لان مراد شارح الشرح بقوله لو لم يناقش
الخ ليس الاستدلال على كون الاعادة مقابلة للاداء حتى يلزم المصادرة بل مراده ان تعريف القرآن الشعر
بكون الاعادة قسما من الاداء لو لم يناقش في اطلاق الشارح اياه لو نوقش فلا يشعر بذلك بل يتوقف
على تحقيق الاداء فان كان الاداء شاملا لها كان هذا التعريف ايضا شاملا لها والا فلا فتامل

ويحتمل ان يكون مختار الشارح هو ذلك
منه
نعم لو كان المقدر ليس اجزاء من بعض العمر كل
كما ذكره الشارح رح بل بانفلاح وقته المحدد
بمنزلة المنفصل
غير جنس السابق
تم عل

اي بلا عذر او فعل ولو كان لخلل فقضاء البتة اما اذا كان لعذر فالظاهر انه اعادة وليس بقضاء
مع انه يصدق عليه تعريف القضاء لكن الظاهر انه لم يتحقق شغل الذمة بالاداء في خارج وقته لطلب
فتأمل فلا اشكال ويمكن ان يدفع ايضا ان استدراك الوجوب انما يتحقق ان لو لم يستدركه
لبقي واجبا عليه لم يفعله وفي صورة الاعادة خارج الوقت لعذر لم يكن كذلك فيخرج بقوله
استدراكا ولا يكون ذلك ايضا داخلا فيما اخرجه الشارح بقوله واعادة المؤداة خارج وقتها
فتأمل فانه اخذه في القضاء هذا اذا كان الاعادة لخلل اما اذا كان لعذر فيشكل القول
بكونه قضاء بل الظاهر انه اعادة على مصطلح بعضهم اذ ليس بقضاء ولا اعادة على اصطلاح المصنف وعلى
هذا يمكن ان يكون قول الشارح خارج وقتها ظرفا للمؤداة لا للاعادة ويكون اشارة الى هذه
الصورة كما ذكره الشارح الشيخ فتأمل فان اطلاق القضاء عليها مجاز وقد صرح به الشارح
العلامة ايضا لكنه تحكم جدا كما ذكره المحشي وقد عرفت توجيها لكلام الشارح بحيث يخرج جميع النوافل
من هذا التقسيم ولا يلزم التحكم فتذكر في صورة السهو سامحه وكذا في صورة النوم
الشارح مع التمكن من فعله قال [illegible] يتعلق بالعمد كما هو الظاهر ولعله الاقرب العمد من السهو في الشرح
وعلى عبارة المتن يجعل متعلقا بالابعد او تقسيما ابتداء انتهى وفيه انه لا يجوز ان يكون متعلقا
بالعمد لمكان قوله او عقلا كالنوم لان التاخير عمدا مع النوم لا يجتمع فالصواب ان يقال ان في
كلام الشارح ايضا يكون تقسيما على حدة واما التقسيم سهوا فكأنه وقع سهوا بل الظاهر ان الحصر قد [illegible]
لئلا يتوهم ذلك فتدبر ثم ان الحكم بتمكن المكلف من فعله او لا بناء على ما زعم من جواز الاتيان بصوم
شهر رمضان في السفر واما على رأي من يرى عدم جوازه فلا فرق بينه وبين الحائض اصلا فتأمل
الشارح ان فعل النائم والحائض وكذا القضاء من المبتدء ثم لا يخفى ما في تعريف المصنف من
الركاكة اذ استدراك ما لم يسبق وجوبه على المستدرك بعيد جدا ويمكن ان يقال في توجيه تعريف
القائل ان المراد بالوجوب على المستدرك اعم من ان يكون ثابتا عليه او ساقطا بالعذر ولا شك
في تحقق الوجوب بهذا المعنى بالنسبة الى النائم والحائض لكن القضاء من المسلم لا يصدق عليه
التعريف ويمكن التزام عدم كونه قضاء بل خارجا عن جميع تلك الاقسام فتأمل اما من قال
بانها واجبة حال النوم [illegible] لا يخفى ان النزاع مع هذا القائل على هذا قريب باللفظي اذ لا شك ان
حال النوم والحيض ارادته لا يجب عليه ان يفعله في هذا الحال بحيث

ابن

يترتب الذم على تركه فيه ولا ينكر وجوبه عليه بمعنى وجوب ان يفعله بعده لا في الحال لكن الظاهر
ايضا ان مراد من قال بالوجوب على النائم والحائض هو ما ذكره المحشي وان القول بوجوبهما عليهما بان
يفعلها حال النوم والحيض لا يصدر عن العالم فالظاهر ان النزاع لفظي كما ذكرنا فتدبر ثم ههنا بحث
وهو ان الظاهر ما سبق له وجوب على المستدرك ان يكون قد سبق واجب عليه سابقا على هذا
هو ان يفعله في الحال لم يفت فلم يكن استدراكا كيف ولو كان هذا استدراكا للزم ان يكون
من آخر الصلوة من اول الظهر وفعلها بعده بساعة مستدركا لما سبق له وجوب فيكون قضاء
فهذا التعريف لا يصح الا على راي من قال بانه واجب حال النوم بان يفعله فيه فلذا ذكره الشارح
وحكم بضعفه فتأمل فمن قال بوجوبها بامر جديد الخ وذلك لانه لو وجب صلوة النائم
حال النوم لوجب ان فعلها في حال النوم وهو باطل عند هذا القائل او فعلها بعده ومع لم يجب
القضاء بالامر الجديد بل بالامر الاول اذ على هذا الخطاب الاول الدال على وجوب الصلوة شامل
للنائم ايضا لكن بان يفعلها بعد النوم وهو قول بوجوب القضاء عليه بالامر الاول فمن قال
بوجوب القضاء بالامر الجديد ينبغي ان يقول انه لا يجب الصلوة عليه حال النوم اصلا بل يعلم
وجوبها عليه بعد النوم بامر جديد فتدبر ومن قال بانها واجبة بالاول قال بوجوبها لان
القضاء على النائم على هذا كان واجبا بالامر الاول لان كل قضاء يكون بالامر الاول عنده
فهو يقول ان الخطاب الاول شامل له ايضا لكن لا بان يصلي حال النوم بل بان يصلي بعده
وهو معنى وجوب الصلوة على النائم على هذا المذهب فتدبر في الحاشية فلا يرد ان الامر
في منشأ الخلاف بالعكس من ذلك كان ذلك بناء على انه يعرض ان من قال بالوجوب بعده
قال بالوجوب بعده فقط ولا يكون واجبا قبله فعلى هذا من قال بالوجوب بامر جديد يقول بوجوبها
لانه وقع امر جديد دال على وجوبه بعد النوم فيجب ان يكون المراد انه يقول بوجوبه لو وقع امر جديد
ومن قال بوجوبه بالاول قال بعدم وجوبه لانه لو وجب بالاول لوجب اولا ايضا والمفروض
هو وجوبه بعد النوم فقط فتأمل فان قلت فهذا كيف يجامع الاطلاع على وجوبه بعد النوم وكيف
يصح مذهب من قال بوجوبه بالاول قلت باعتبار ان من قال بوجوبه بالاول قال بالوجوب
اولا ايضا فلا اشكال فتدبر ويمكن ان يقال ان كون منشأ الخلاف بالعكس بناء على ان من قال
بوجوبه بالاول ينبغي ان لا يقول بوجوبه لان الامر الاول لم يتعلق بالنائم [illegible]

بالامر الاول واما من قال بوجوبه بامر جديد فيقول بوجوبه كما ذكرنا هذا والوجهان بعيدان جدا اما الاول فلما ذكرنا فيه من الاحتياج الى العرض المذكور واما الثاني فلان عدم تعلق الامر بالنايم اولا ثم لم لا يجوز تعلقه به بان لا يفعل بعد النوم على ما ذكره المحشي فيمكن ان يكون واجبا عليه بعد النوم بالامر الاول والغير على هذا يرد الاشكال على من قال بان القضاء بالامر الاول لانه كيف يوافق الباقيين في وجوبه لتقدم الان يقال المراد ان وجوبه بعد النوم اجمالي اما لو لم يكن اجماعيا فالظاهر ان ثبت الخلاف لوجه بهذا الطريق هو العكس بان يتوهم ان الامر الاول لا يجوز تعلقه بالنايم وح يتم كما ذكرنا واما على الوجه المذكور في الاصل فلم يصح الا بعد وقوع الاجماع مع ان من قال بان القضاء بالامر الاول جوز تعلقه بالنايم ولا اشكال هذا غاية توجيه الكلام والله اعلم بالمرام قلت ايقاع الفعل في حال النوم هنا انما هو اذا كان صدور الامر قبل النوم في التكليف بايقاع الفعل في زمان النوم جايز والنوم انما صدر من المكلف ولا اشكال اما اذا كان وقت صدور الامر نايما فلم يصح التكليف ح ويكون نايما التكليف بشرط النوم فافهم واما انه تكليف الغافل هذا انما يلزم اذا كان وقت صدور التكليف نايما واما اذا لم يكن كذلك بل نام عند وقت وجوب الفعل فلم يلزم تكليف الغافل ولا باس بكونه واجبا عليه حال النوم كما لا يخفى فان قلت ذكره المعجل قد قررت هذا الطار اثم وقد ذهب اليه بعض علمائنا ايضا وكذا تقديم صلوة الليل اوله وغسل الجمعة في الخميس عند علمائنا والحق هو القول بجواز التقديم وما ذكره في الجواب تكلف ركيك لا يليق ارتكابه فتامل وفيه انه قد تكلم المصنف فيه انه لا يجب ان يعلم المكلف خصوص البعضين بل يكفي ان بعضها منها اداء وبعضها قضاء وان لم يكن عالما بخصوصهما نعم لو نوى في كل بعض انه اداء او قضاء لزم ذلك ولعل مراد المحشي هو ذلك وح فيبقى احتمال ما ذكرنا فتدبر علا ذم شرعا ولا اثم وان لم يسقط في الواقع بحيث لو ظن ثانيا عدم قيام الغير به او ارتفع ظنه به لوجب عليه ان يفعل فتامل اذا لم يقم به غيره في ظنه فانه يفهم منه انه اذا قام به غيره في ظنه فلا ذم وهو المراد فافهم يسقط الواجب عن الكل الا لا ذم عليهم بالترك على ما ذكره المحشي فافهم الوجوب على الجميع من حيث هو لا يخفى ما في هذا المذهب من عدم الجانبه ومعقوليته لان ما يجوز ان ينصب الشارع امارة كان يجعل فعل البعض بمنزلة فعل الكل فاذا تحقق سقط عن الباقي من غير نسخ

قال

اشارة الى الدفع اورد عليه ان كلام المحشي لا يدل الا على انه عدم قيام الغير به في ظنه بعدم ما ذكره ولا يكفي عدم قيام الغير في الواقع يكتب بعدم ولا يدل على ان قيام الغير به في ظنه يكفي لاسقاط الذم ولا يكتب ... انه ووجه الدفع ... والله ...

قال الشارح وقيل بل الايجاب على البعض واختلفوا في هذا البعض ايضا فقيل هو اي بعض كان وقيل هو بعض معين عند الله تعالى كصلوة الجنازة مثلا وقيل البعض معين عند الله تعالى مبهم عندنا كذا ذكره الشارح العلامة والمشهور بينهم هو الاول قال المحشي هذا جواب على ... مع العلم انه يمكن تقرير هذا الايراد بوجهين احدهما ان الوجوب العيني متعلق بالجميع فلا يكون الواجب الكفائي كك بل متعلق بالبعض والا يلزم ان يكونا متوافقين في الماهية مع ... هذا هو مراده حيث قال بعد بانه المحشي عنه متصلا بقوله فيختلفان لكن الاول متعلق بالجميع فلا يكون الثاني كك والا اتفقا في الحقيقة انتهى وهذا صريح فيما ذكرنا وثانيهما انهما يختلفان في السقوط وعدمه على ما ذكر فيختلفان في الحقيقة لكن العيني واجب فلا يكون الكفائي واجبا ... وهذا هو مراد المحشي كما ينادي به اخر كلامه ولهذا لم يذكر الزيادة المنقولة فتامل قال المحشي للردة والقتل للقصاص ظاهر ان المراد ان القتلين متوافقان في الماهية مع ان الاول يسقط بالتوبة دون الثاني والانسب ان يجعل المراد ان وجوب القتل للردة ووجوب القتل للقصاص متوافقان في الماهية مع ان الاول يسقط بالتوبة دون الثاني فتامل قال في شرح الشرح الشارح المحقق لا يمكن ان يقال ان السايل لم يدع اولا ان شيئا من افراد الواجب العيني لا يسقط بفعل البعض حتى يندفع بما ذكره الشارح من ان الوجوب المعين على زيد يسقط بفعل عمرو بل منشا توهمه انه راى بعض الواجبات العينية لا يسقط بفعل شخص اخر فهذا عارض الشبهة فاورد انه يجب ان يكون جميع الواجبات كك ولا يسقط بفعل البعض فظهر ان ما ذكره الشارح لا يصلح لحل هذا السؤال نعم هو يصلح ان يورد نقضا عليه فلذا ذكر الشارح ما يحمل به الاشكال هذا ولا يبعد ان يقال ايضا ان مراد السيد من الوجوب على الاعيان هو ان يكون شيء واحد واجبا على كل واحد من اشخاص متعددة وظاهر انه لا يسقط من شخص بان يفعله شخص اخر كالصلوة مثلا وليس مراده من الوجوب على الاعيان هو الوجوب العيني مطلقا فتامل اقول يمكن ان يجاب ايضا بان هذا مبني على ما هو الظاهر من ان الوجوب جنس للواجب العيني والكفائي وليس خارجا عنهما عارضا لهما والا فلو سلم انه يوجب الاختلاف في الحقيقة الجنسية ايضا فلا يلزم ان لا يكون الواجب الكفائي واجبا لجواز ان يكون الوجوب عرضيا لافراده فتامل ولا يذهب عليك ان هذا الجواب انما هو اذا قرر السؤال على الوجه الثاني ولو قرر على الوجه الاول فنقول

وعلى هذا الغير ... فافهم السؤال على ما ذكرنا ... منه

لان قوله حتى يلزم ان لا يكون الواجب الكفائي واجبا صريح في الوجه الثاني فتامل منه

لبعد ما ذكره الشارح من ان الاختلاف في طرفي الاسقاط لا يوجب الاختلاف في
الحقيقة انه لو سلم ذلك فالمسلم انه يوجب الاختلاف في الحقيقة النوعية دون الجنسية
ايضا ولا نسلم ان التعلق بالجميع تمام حقيقة الواجب العيني حتى يلزم ان لا يكون الكفائي
متعلقا بالجميع ولو سلم انه يوجب الاختلاف في الحقيقة الجنسية ايضا فنقول انا لا نسلم
ان التعلق بالجميع من ذاتيات الواجب العيني بل يجوز ان يكون عرضيا له وح لا يلزم
ان لا يتعلق الكفائي بالجميع ولو سلم انه ذاتي للعيني فلم لا يجوز ان يكون ذاتيا
للكفائي ايضا بل الكفائي يتعلق بالجميع لكن التعلق بالجميع عرضي له فتامل
اقول على هذا كان التنزل بنعم الا انه كذلك ولا فائدة في النزاع في ذلك فتامل
وقد اجاب عنه بان من قال انه قد يعترض عليه بان الاثم ان تعلق الوجوب لا
بالبعض المبهم وان تعلق الاثم ثانيا بالجميع غير معقول بل الظاهر كما يشهد به ملاحظة
الصحيح ان التعدد او لا تعلق بالوجوب على البعض منهم والغرض هو صدور الفعل من بعض
منهم اي بعض كان لكن قال لم يكن اثم غير المعين معقولا تعلق التعدد ثانيا باثم الجميع لو
تركوه ولا يمكن انكار ذلك فضلا من ان لا يكون معقولا فتامل فصار الحاصل ان
القول الاول فيه انه لم يتعلق التعدد او لا باثم غير المعين حتى يرد عليه انه غير معقول بل تعلق اولا
بطلب الفعل وصدوره من بعض مبهم كما ذكرنا ويلزم منه تعلق التعدد ثانيا باثم الجميع لو تركوه
فلا تغفل لا دعاء عدم معقولية ذلك وجها اصلا فتامل واراد بالدليل الذي يادل به
الظاهر القاطع هذا حق لكن ح يرد على قول الشارح فانه اول من الغاء دليل انه لا يمكن
التعارض من الدليلين اما دليل الخصم فلكونه قطعيا واما الدليل الآخر فلانه كلام متعلق وجب
حمله على ظاهره او ارتكاب تاويل ولا يمكن تركه بالكلية الا ان يكون على سبيل التنزل يعني لو لم
يكن دليلا قطعيا لوجب التاويل جمعا بين الادلة كيف والحال انه قطعي فتامل نكر
كون الامر يجوز تعلقه بواحد مبهم الا حقيقة والا فلا نزاع في جواز تعلق الامر بواحد مبهم كما صرح به الشارح
اما اولا فلانه قد نقل عنهم كما هو مذهب الرابع واما على المذهب الثالث فنقول
انه لا تخيير حقيقة بل ظاهرا فقط فعلى مسلم قوله التعيين يوجب ان لا يجزى لو اتى بالآخر فلا نسلم
قوله والتخيير يوجب ان يجزى اذ التخيير الحقيقي يوجب ذلك لا الظاهري فتامل اقول

وراما ثانيا فلان لهم ان يقولوا انه اراد بالمعنى الذي قررتم هو ان يكون كل واحد منها مخيرا
فيه من حيث انه واجب والواتي باي فرد لاتي بالواجب وبالمعنى الذي قررنا هو ان الواجب
واحد لكن الساتي ايضا مخير فيه بمعنى انه يسقط به الواجب لا لانه فرد من افراد الواجب
هذا والظاهر ان هذين الايرادين واراد ان على سبيل البدل لا على طريق الجميع كما فعله المحشي
وذلك لانه ان اراد الشارح بقوله ان التعيين يوجب ان لا يجزى لو اتى بالآخر انه يوجب
ان لا يجزى اصلا لا بعنوان انه واجب ولا لانه يسقط به الواجب يرد الايراد الاول
فقط لا الثاني لانه لا شك ان التخيير باي معنى كان يوجب ان يجزى الآخر في الجملة فهو
ينافي التعيين على ما ذكر وان اراد به ان التعيين يوجب ان لا يجزى لو اتى بالآخر من حيث
انه واجب على ما ذكره المحشي في دفع الايراد الاول فح يندفع الايراد الاول ويرد الاعتراض
الثاني وهو ان التخيير بالمعنى الذي ذكرتم يوجب ان يجزى لو اتى بالآخر من حيث انه واجب
واما التخيير بالمعنى الذي ذكرنا فيوجب ان يجزى في الجملة لا من حيث انه واجب والاجزاء
في الجملة لا ينافي التعيين بالمعنى المذكور وانما ينافي له الاجزاء من حيث انه واجب فتامل
كل ما هو مجهول للآمر وللمأمور كليهما هنا كما ترى وكانه سقط من قلم الناسخ لا ما هنا وهذه العبارة
كما وقعت في حاشية الابهري من دون لفظ كليهما وهو ايضا كما ترى والصحيح او بدل الواو ولعله
سقط الالف من القلم فلا تغفل لان الواجب فيما نحن فيه معلوم بالنسبة الى المأمور هذا
على مذهب من قال انه معين عند الله تعالى ولا يختلف واما على المذهب الآخر وهو ان الواجب
ما يفعله المكلف فيمكن ان يقال ان هذا التعيين وهو علم المكلف بان كل ما يختاره ويتعلق ارادته
به هو الواجب عليه كاف في التكليف فلا يكون ح مبهما لا يجوز التكليف به بل المكلف به معين
عند المكلف لا ابهام فيه فتامل ومتعلق التخيير في الاخيرين ليس كذلك لا يخفى ان على الاخيرين
ليس تخيير حقيقة اما على مذهب من قال ان الواجب معين لا يختلف فلانه يكون الواجب معينا
ولم يكن تخيير اصلا واطلاق التخيير باعتبار ان ذلك باختيار المكلف وارادته فكل ما تعلق ارادته
به يجب عليه ان يفعله لكن لا يمكن في الواقع ان يتعلق ارادته بغير ما عين وجوبه عند الله تعالى
فهو يجب لو ان يتى كل ما تعلق ارادتك به من هذه الاشياء وجب عليك ان تفعله واما على المذهب
الرابع فلان الواجب هو واحد معين لكن اذا اتى بالآخر ايضا يسقط الوجوب واطلاق التخيير

ما ذكره وان امكن نعم قال بعكس التفيضع
ما ذكرنا ودليل
يدل عليه كما لا يخفى منه

بهذا الاعتبار في لا يتم الدليل عليهم واما مبنى الدليل لو كان واجب ومخير فيه حقيقة
وليس كذلك بناء على هذين المذهبين فتأمل في ابطال المذهب الثالث
والرابع قد عرفت ما يكن به انه فاسد من الثالث فتذكر ولو سلم انه على هذا المذهب
ايضا مبهم ومع وجود هذا التعيين لا يخرج عن الابهام فنقول هذا الايراد لم يكن ما اراده
بقوله ولا يندفع بالجواب الذي سيذكر مردود بانه يمكن اجراء نظيره فيه اذ لا شك ان هذا
الواجب ليس مجهولا من كل وجه حتى لا يصح التكليف بل معلوم بالنحو المذكور بل نقول ان هذا الجواب
يمكن اجراؤه من جانب من قال بانه واحد معين عند الله لا يختلف ايضا لان الواجب على هذا
لم يكن مجهولا للمكلف من كل وجه بل يعلم باعتبار انه واحد من تلك الاشياء ومعلوم معين عند الله
وليس ايضا تكليفا بالايطاق باعتبار انه لا يعلم خصوص ذلك الواجب حين يفعله لانه انما
يكون كذلك لو لم يكن غيره مسقطا له اما اذا كان غيره مسقطا له فلا بأس بالتكليف به فنعم يرد على
المذهبين ان الدليل يجري فيها والجواب مشترك وهو تم واما عدم جريان الجواب عن جانبهما
فقط فلو اكتفى بقوله فنقول هذا الدليل يجري في ابطال المذهب الثالث والرابع لكان اسلم
مع انه يمكن ان يقتصر فيه الخ على المذهب الثالث فتدبر ذكر المكلف بالكسر وقع على سبيل
الاستطراد ليس كذلك بل كان ان يوجب علم المكلف بالمكلف به تم مدعى المستدل وهو ابطال
مذهب المص كذلك يوجب علم المكلف ايضا به يثبت ذلك اذ على مذهب المص لم يكن المكلف
عالما بالواجب لكونه مبهما ولعل يريد ان وجوب علم المكلف يكفي في علمه ولا حاجة الى ذكر المكلف
ايضا فيسمح جدا بل اذا كان كل منهما نافعا في مقصوده فلا بأس بايرادهما بل هو الاولى كما لا يخفى
نعم ذكر المكلف لو اجري الدليل في ابطال مذهب من قال بانه واحد معين عند الله لكان على
سبيل الاستطراد اذ علم المكلف حاصل على هذا المذهب وكذلك مذهب من قال انه هو ما يفعله المكلف
لان المكلف ثمة عالم بما يفعله العباد واما في ابطال مذهب المص فليس على سبيل الاستطراد كما لا يخفى
وليس المراد ان علم المكلف به حاصل على ما يستفاد من كلامه انه ليس المراد ان علم المكلف به
شرط التكليف والا يلزم الدور بل المراد انه لما كان الغرض اتيان المكلف بالمامور به يجب ان يحصل
له التصديق بكونه مامورا به ولو بعد وقوع التكليف حتى يحصل الغرض هذا وسيجيء تنبيه بهذا
الوجه ايضا فالوجه ان يقال ان مراد المستدل من علم المكلف به هو تصوره المامور به وهذا ان لم

نعم لو قيل ان ذكر المكلف بالفتح وقع على سبيل الاستطراد لكان له وجه صحيح لان يكون المذهب المص دليلا عاما لا يبطل الا المذهب الرابع ويكون بعينه ما حمل عليه العلامة الدليل وسيذكره المحشي فتامل انتهى سلمه الله تعالى

يكن شرطا للتكليف فبعد وقوعه لا شك في وجوب حصوله حتى يصح ترتب الثواب والعقاب
عليه ولولا كلام المحشي فيما سيجيء لامكن حمل كلامه هنا على ما ذكرنا فتأمل اقول هذا الدليل
ما يمكن ان تعرف انه قد عرفت انه على هذين المذهبين لم يكن تخيير حقيقة بل اطلاق التخيير على المذهب
الثالث باعتبار انه سقوط ما اراده وفعله لكل ما فعله علم انه الواجب ولم يمكنه ان يفعل
الآخر وعلى المذهب الرابع واجب معين يسقط بالآخر وبهذا فليس على شيء من المذهبين
تخيير حقيقة حتى يجري الدليل في ابطالهما فتأمل ولا يندفع بشيء من الجوابين الذين
يذكرهما الشارح اراد الجوابين الذين يذكرهما في الحل وعدم اندفاعه بهما ظاهر لا النقض والحل
لان الظاهر ان النقض وارد عليه ايضا لان لهما ان يقولا ان هذا الدليل لو تم لدل على وجوب
تزويج كل من الخاطبين ووجوب اعتاق جميع الرقبات وهو خلاف الاجماع هذا اذا كان الاجماع
على وجوب واحد منهما سواء كان معينا ام مبهما ظ واما لو كان الاجماع على وجوب واحد منهما على التعيين
فيمكن ان يق ايضا ان لهما ان يوردا النقض على الدليل بهذا الاجماع وان كان الاجماع في الواقع
مما ينافي المذهبين ايضا فلا بأس به في ابطال الاستدلال فتأمل اقول الظ انه ذكر
ان الاحسن ان نذكر توجيه الدليل والحل اولا حتى يسهل لك معرفة ما يذكره المحشي وما نذكره عليه فنقول
حاصل الدليل انه لو كان الواجب هو مفهوم الواحد لا بعينه لوجب ان يكون المخير فيه ايضا
هو ذلك وكانه ينعم ظهور ذلك الا انه على هذا المذهب ليس المخير فيه الجائز تركه هو خصوص فرد
ولا يجوز ترك الجميع ايضا فيكون الجائز تركه هو احدها مبهما ثم ان هذين اي احدهما الذي هو متعلق
الوجوب والذي هو متعلق التخيير اما واحد او متعدد ولو قيل ان التعدد غير معقول فالامر فيه سهل
اذ غايته ان يكون ما ذكره المستدل على سبيل التنزل والتسليم ويحتمل ان يكون الترديد بين الاتحاد
والتعدد باعتبار انه هل يكون صدق الواجب والمخير فيه على ذلك المفهوم في ضمن فردين فيكون متعلقهما
متعددا او في ضمن فرد واحد فيكون متعلقهما واحدا وعلى التقديرين يلزم في صورة تعدد التخيير بين
واجب وغير واجب وهو يرفع حقيقة الوجوب وفي صورة الاتحاد يلزم اجتماع التخيير والوجوب
في شيء واحد وانه محال فتأمل وخلاصة الجواب الاول ان الواجب هو مفهوم احدها لكن لا نم
ان المخير فيه ايضا هو ذلك المفهوم بل هو خصوص كل واحد ولا يلزم من التخيير بين الواجب وغيره اذ لم
تخير بين المفهوم وكل واحد حتى يلزم ذلك بل التخيير انما وقع في افراده وهي خصوص المعينات

ولا مفسدة فيه وهذا ظ اذ ابتنى الملازمة على الظهور بزعمه واما لو استدل عليها بالنحو المذكور فنقول اولا ثم انه ليس المخير فيه الجايز تركه هو خصوص فرد واحد فقط ولا مجموع الافراد لكن كل واحد من الافراد المخصوص هو الجايز تركه لا مفهوم احدها اذ تركه انما يكون بترك جميع الافراد وهو غير جايز فتامل وحاصل الجواب الثاني انا لا نم ان المخير فيه ايضا هو مفهوم احدها لكن لما تعدد افراد احدها فكان الواجب هو احدها في ضمن فرد والمخير فيه هو في ضمن فرد آخر فمفهوم احدها اذا تحقق في ضمن ما يفعله كان هو الواجب واذا تحقق في ضمن الفرد الآخر كان هو المخير فيه كما لو اوجب احد الشيئين وحرم الآخر فان احدها اذا تحقق في ضمن الفرد الذي فعله كان واجبا وفي ضمن الفرد الآخر كان حراما فالتخيير بين الواجب وغيره بهذا الوجه مما لا محذور فيه فالواجب على الجوابين يكون هو مفهوم احدها واما المخير فيه فهو على الجواب الاول يكون هو خصوص الافراد وعلى الجواب الثاني يكون هو المفهوم المتحقق في ضمن الفرد ففي الجواب الاول نظر الى ان مفهوم احدها لا يجوز تركه لانه انما يتحقق تركه بترك جميع الافراد وهو غير جايز فجعل المخير فيه الجايز تركه هو خصوص كل واحد وفي الجواب الثاني نظر الى انه يمكن ترك المفهوم ايضا في الجملة اذ ترك الطبيعة يتحقق في ضمن ترك احد افرادها في الجملة فلذلك جعل الواجب هو المفهوم في ضمن بعض الافراد والجايز تركه ايضا هو في ضمن فرد آخر فيصدق على المفهوم انه يجب فعله في الجملة ويجوز تركه في الجملة ولا محذور فيه فقوله وذلك ان الذي بيان للجواب الاول وقوله ثم وما صدق عليه اشارة الى الجواب الثاني يعني ان تعدد ما صدق عليه احدها اذ قلنا انه متعلق به الوجوب والتخيير بان يكون متعلق الوجوب والتخيير واحد انما يلزم مفسدة ولا يكون صحيحا على ما ذكره المستدل بل يكون متعلقهما متعددا ولا محذور في ذلك وكان المستغرب انه يرد على مفسدة الشق الاول هو لزوم التخيير بين واجب وغير واجب فان التخيير بين واجب وغير واجب بهذا النحو جايز انما المحال التخيير بين واجب بخصوص معين وغير واجب كذلك وهنا لم يكن كذلك فتامل هذا هو الوجه في توجيه مذاق من يجعل الكلام جوابين وفيه بعد لان العادة في هذا الكتاب انه اذا ذكر جوابين يذكر ما يكون اشارة اليه وهنا لم يفعل كذلك بل الظاهر من سوق العبارة ان تمام الكلام جواب واحد ويجيء توجيه آخر فانتظر والقول بوجوب مفهوم احدها الى قوله فاهذا ظ لكن المحقق لا يقول به على ما سيجي واما على ما هو الحق من ان وجود الكلي يكفي ان يبقى انه على هذا الراي وان لم يكن له وجود الكن لاشكال ان بعد وجود فرده يحصل في نفس الامر ثبات ما ينتزع من الكليات الكلي

ام يوجد لما افراد اصلا وح نقول مجرد ذلك يصح تعلق الوجوب به فيجب على المكلف ان يحصل هذا الكلي في نفس الامر وذلك بان يفعل احد افراده فلا اشكال وعلى راي من يقول ان العرضيات ليست موجودة بوجود افرادها بالذات لكنها موجودة بالعرض يمكن ان يقال ايضا ان الوجود بالعرض كاف لتعلق الوجوب بالكلي فيجب على المكلف ان يحصل الكلي موجودا بالعرض بان يفعل احد افراده ولا محذور في ذلك هذا لكن شيء من الوجهين لا يصح من جانب المحقق لانه سيصرح بان الامر بالكلي امر بالجزئي المطابق له لاستحالة وجوده في الخارج وبناء على هذين الوجهين كما يصح تعلق الوجوب بمفهوم الكلي يصح تعلق الامر بمفهوم الكلي ايضا فكلامه هنا لا يوافق ما ذكره ثمة اصلا فتامل موجودا بانتزاعه من وجود ام ان اراد انه يجب على المكلف تحصيل فرد معين لهذا المفهوم فظاهر البطلان وان اراد انه يجب عليه تحصيل فرد ما فنقول انه ايضا كلي فاذا لم يكن الكلي موجودا في الخارج ولم يصلح لان يكون متعلقا للوجوب فيعود الكلام فيه ايضا ولا يندفع الاشكال الا ان يقال ان الواجب ليس تحصيل فرد معين ولا تحصيل مفهوم احد الافراد ايضا بل الواجب هو تحصيل واحد من تلك الافراد على سبيل البدل وفرق بين ان يكون الواجب هو مفهوم احد الافراد ايضا بل الواجب هو تحصيل احد الافراد او يكون فعل هذا الفرد او ذلك الفرد على سبيل البدل فتامل ثم لا يخفى انه بناء على هذا التوجيه يكون معنى تعلق الوجوب بالمفهوم هو وجوب تحصيل فرد كما صرح به المحشي فبالحقيقة تعلق الوجوب بالفرد والمخير فيه ايضا هو الفرد فح لا بد من التمسك بما ذكره في الجواب الثاني بناء على ما قرره المحشي من ان الوجوب يتعلق بالفرد على سبيل البدل على ما اشرنا اليه آنفا فيحصل ما كان واجبا كان الآخر مخيرا فيه فلا يكون هذا صحيحا من جانب المحقق لانه ذكر جوابين وبناء على هذا التوجيه لا يكون الا جواب واحد فالظاهر ان يقال ان المحقق اورد الجواب الاول على مذهب من قال بوجود الكلي وذكر الجواب الثاني بناء على مذهبه ولا مشاحة فتامل والجواب الثاني مبني على ان كل واحد هو الواجب هنا كان الكلام جيدا موافقا لما ذكرنا لكن ما ذكره هنا من ان الواجب على الجواب الثاني هو خصوص الافراد بعيد لان الظاهر ان المصنف يقول هنا بوجوب احدها لا بخصوص الافراد وان كان المناسب لما سيجيء منه من ان الامر بالكلي امر بالجزئي المطابق له هو ذلك فتامل وستعرف وجها آخر للمنافاة وهو ان الجواب الاول منع للملازمة والثاني منع لبطلان الثاني في الشق الاول فتامل

بني عليه الجواب هذا بناء على ما قرره واما على ما قررنا من ان في الجواب الثاني ايضا كان الواجب
هو مفهوم احدها فلا اشكال وليس توجيها آخر ولا مما لا يلتفت اليه كما لا يخفى ولا يتوهم ان
هذا هو ما ذهب اليه حاصله انه على هذا المذهب ان الله تعالى يعلم ما يفعله المكلف فما وجب
بعينه عليه وبناء على هذا لم يوجب احد منهما شيئا معينا بل اوجب الفرد عليه بعنوان احدها
اذا فعل هذا كان هو الواجب وان فعل ذلك كان هو الواجب وذلك بالنسبة الى
جميع المكلفين على السواء ولم يوجب شيئا معينا على احد منهم وان علم ما يفعله كل احد هذا
وعلى ما قررنا من ان الواجب هو المفهوم في ضمن الفرد كان الفرق اظهر لانهم لا يقولون
بالمفهوم اصلا بل لو تعلق الوجوب بالفرد المعين فتامل اشارة الى ان
الشق الثاني وهو ما يكون متعلقها واحدا غير معقول بل الصحيح هو الشق الاول وهو ان
متعلقها متعدد ودفع المحذور اللازم بقوله والتخيير بين ما اوجب والاحسن في
العبارة ما قلنا من ان المراد ان هذا يابى عن ان يكون متعلقها واحدا حتى لا يجوز ذلك
بل يكون متعلقها متعددا ولا محذور فيه فتامل ثم ان المراد من الاباء عن ان يكون واحدا
انه يصح ان لا يكون واحدا والا فلكان التعدد ما صدق عليه احدهما لا ينافي ان يكون متعلقها
واحدا اذ يجوز ان يكونا متعلقين باحدهما في ضمن فرد واحد فتدبر على المفهوم
مع قطع النظر عن الفرد ان اراد به المفهوم بشرط ان لا يكون في ضمن الفرد فظاهر البطلان
لان المفهوم بشرط لا ليس له تحقق اصلا فكيف يصح ان يكون متعلقا للوجوب وان اراد
المفهوم لا بشرط المتحقق في ضمن واحد من الافراد فهو الذي يقول انه لا يمكن منع الملازمة
لا يليق الذي يقول انه لا يمكن منع الملازمة على تقدير الحمل عليه هو المفهوم بشرط شيء لا بشرط
لانه اذا لم يمكن انكار كون المفهوم بشرط شيء واجبا في ضمن فرد ومخيرا فيه في ضمن فرد
آخر فلا يمكن انكار ذلك في المفهوم لا بشرط ايضا لاتحاد اللابشرط وبشرط الشيء في الجملة
ثم ان المسلم عدم امكان انكار كون المفهوم اللابشرط وبشرط الشيء واجبا ومخيرا في الجملة واما
كونه مخيرا فيه جائز الترك بالكلية فلا وبناء الجواب الاول على حمل المخير فيه عليه كما اشرنا اليه
سابقا فلا يلزم حمل الواحد لا بعينه في الجوابين على معنيين كما جعله ويمكن الجواب بان المراد
... مبني على حمل الواحد لا بعينه على المفهوم اللابشرط اذا لوحظ في نفسه مع قطع النظر

من

من تحققه في ضمن الفرد اذ ح يمكن منع كونه مخيرا فيه بناء على ما هو الظاهر منه من كونه جائز الترك
بالكلية فان ذلك للمفهوم الملحوظ كذلك ليس كذلك ومنع بطلان التالي مبني على الحمل على المفهوم
المذكور اي اللابشرط اذا لوحظ تحققه في ضمن الفرد فان بعد تلك الملاحظة يحكم العقل بالصفة
بكل ما يتصف به الفرد فاذا اتصف الفرد بكونه جائز الترك اتصف المفهوم ايضا به واما اذا
لم يلاحظ تحققه في ضمن الفرد فلا يمكن وصفه بالمخير فيه كما لا يخفى وعلى هذا يظهر لما ذكره وجه يمكن
ان يرد بعد ان بعد ملاحظة تحققه في ضمن الفرد ايضا يمكن منع كونه مخيرا فيه بناء على ما هو الظاهر
منه من كونه جائز الترك بالكلية اي في ضمن جميع الافراد ثم تسليمه بناء على الحمل على جائز الترك
في الجملة فلا يلزم الحمل على معنيين فتامل لان كون مفهوم احدهما واجبا في ضمن فرد ح
لو كان هذا ما لا يمكن انكاره فنقول مراد المستدل هو هذا اي انه لو كان الواجب مع مفهوم
احدهما المتحقق في ضمن فرد كان المخير فيه ايضا هو ذلك الى آخر الدليل وح لا يتم الا الجواب
الثاني على زعمه فلا يصح ما ذكره انه لو قرر كلام المستدل باي وجه كان يتوجه الجوابان اذا الحاصل
انه ههنا احتمالين لتوجيه هذا القول يمكن دفع الدليل بكل منها اذ ح لا يصح الجواب الاول
الا ان يقال ان المراد انه لو كان الواجب هو المفهوم في ضمن احد الافراد يكون المخير فيه ايضا
هو ذلك في ضمن فرد آخر البتة ولا يمكن انكار ذلك لكن يجوز ان لا يكون الواجب هو ذلك
بل يكون هو المفهوم من حيث هو فمراده انه لو حمل على المفهوم في ضمن الفرد فلا يمكن منع
الملازمة بل يكون الجواب الاول ح هو انا لا نقول بثبوت المقدم بل نقول الواجب هو
المفهوم من حيث هو ولا اشكال ح فتامل فتامل بل ذلك الاضطراب في كلام
المستدل فقد ظهر بما قررنا انه لا اضطراب في كلام المستدل اذ حاصل دليله انه لو كان الواجب
هو المفهوم من حيث هو اي لا خصوص فرد سواء كان هو المفهوم في ضمن جميع الافراد او في
ضمن فرد واحد كان المخير فيه ايضا هو ذلك وح اما ان يكون هذان المتعلقان واحدا
او متعددا وذلك الترديد اما على الوجه الاول الذي ذكرنا وان كان التعدد غير معقول في
الواقع ولا يصح او بالاعتبار والشق الذي ذكرنا داخل من ان الاتحاد باعتبار ان يكونا
صادقين عليه في ضمن فردين وعلى الوجهين لا اضطراب في الدليل اصلا كما لا يخفى ولا تشويش
ايضا في الجواب كما قررنا فتامل لو قرر كلامه في الملازمة بان يحمل على المفهوم المتحقق

في ضمن احد الافراد لم يندفع شي من الجوابين بل يصح الجواب تارة بان الواجب هو المفهوم من حيث هو لا في ضمن احد الافراد والمخير فيه هو خصوص الافراد وتارة بان الواجب هو ذلك المفهوم والمخير فيه ايضا هو ذلك لكن صدقهما عليه على سبيل البدل ولا محذور فيه فتامل
وليظهر لك ان اخذ الملازمة في الاستدلال لا يمكن الا ان يقال انه يجوز ان يكون الواجب هو المفهوم والمخير فيه غيره لا يلزم التخيير بين الواجب وغيره كما ذكره المجيب عند جواب المفهوم والتخيير بين خصوص الافراد اذ لا يلزم في التخيير بين الواجب وغيره وانما يلزم التخيير بينهما لو كان كل منهما هو المفهوم لكن في ضمن فردين فكان المستدل تفطن من ذلك فلذلك تمسك بالملازمة وقال انه لو كان الواجب هو المفهوم كان المخير فيه ايضا هو ذلك فكانه بنى ذلك على التوجيه الذي ذكرنا في توجيه الملازمة كما ذكرنا من انه يلزم ح في صورة التعدد المحذور المذكور وعلى هذا لا يكون اخذ الملازمة مستدركا نعم بعدما اخذ الملازمة ايضا يرد عليه الايراد والمهرب عنه بوجه آخر ولم يتفطن به المستدل فتامل ويمكن توجيه عبارة الشارح بحيث يكون تمام الكلام جوابا واحدا كما هو الظاهر بان الحاصل الجواب هو ما ذكر في توجيه الجواب الاول وهو ان الواجب هو المفهوم والمخير فيه الجايز تركه هو خصوص الجنايات وقوله وبتعدد ما صدق عليه الخ اشارة الى دفع سوال يتوهم ههنا وهو ان المفهوم لا يتحقق الا في ضمن الفرد فاذا تحقق في ضمن فرد يلزم هناك اجتماع التخيير والوجوب في شي واحد وانه محال وحاصل الدفع ان المفهوم احد ما افرادا متعددة فاذا تحقق في ضمن فرد يتعلق التكليف بتحقق الواجب في ضمنه ولا يكون المخير فيه الجايز تركه هو هذا الفرد حتى يلزم المحذور بل يكون المخير فيه ح هو الافراد الاخرى وكذا الحال اذا تحقق المفهوم في ضمن فرد آخر ولما كان يتوهم ح لزوم التخيير بين الواجب وغيره اذ التخيير على ما ذكره بين خصوص الافراد المفروض ان ذلك الفرد واجب والجايز تركه هو الفرد الآخر فيلزم التخيير بين واجب وغيره قال التخيير بين واجب بعينه وغير واجب بعينه ولا امر في توجيه العبارة ح على قياس ما عرفت وهو ان التعدد ما صدق عليه احدهما اذا التعلق به اي بما صدق الوجوب والتخيير بان يتحقق المفهوم في ضمن فرد بان يحض ان يتعلق به الوجوب والتخيير حتى لا يجوز ذلك بل الوجوب يتعلق بهذا الفرد والتخيير بالافراد الاخرى ولا محذور فيه فتدبر ولا يخفى ما في هذا التوجيه ايضا من التكلف [illegible] عن السوال المذكور ظ وهو ان الوجوب يتعلق باصل المفهوم وان تحقق في

ضمن

في ضمن هذا الفرد والجايز تركه هو خصوص هذا الفرد ولا محذور في اجتماعهما بهذا التوجيه انما المحال هو ان يكون خصوص الفرد واجبا وجايز الترك او يكون المفهوم واجبا وجايز الترك او يكون المفهوم واجبا وجايز الترك بالكلية وشي منهما لم يلزم ههنا ولا يحتاج الى التشبث بالجواب الذي ذكر هذا والانصاف ان عبارة الشارح ههنا بلغ اكثر المواضع مشوشة معلقة لا يظهر منها المراد ولا يفيد لتوجيهها وتحريرها الا تكثير السواد ولنعم ما ذكره بعض المحشين حيث قال بعد ما اطناب وفتح الباب بالاسهاب في حل هذا الجواب ولقد طولنا النفس فيه لانه من عويصات الكتاب ومشكلاته وعقاربه وحياته وهو في الحكم في الكفاية كانه توهم ان حصول المصلحة بمبهم ينافي وجوبه على البعض المعين اذ لا يطلب منه بخصوصه بل يحصل الغرض بفعل الآخر ايضا والوجوب على المبهم غير معقول فيجب على الجميع فظهر ان حصول المصلحة بمبهم هو منشا الحكم بالوجوب على الجميع في الكفاية وهو موجود في المخير ايضا فيجب ان يكون الواجب فيه هو الجميع لعدم الفارق فتامل كان السند سيطل اذ الظ انه لم يتحقق الاجماع ههنا على الخصم وكانه لهذا لم يتعرض الشارح في توجيهه لذكر الاجماع اصلا لا بعنوان الاستدلال ولا بعنوان السند فافهم فان ذلك دقيق الاجماع ح [illegible] لا بعنوان الاستدلال هذا يدل على ان الاجماع انما هو على وجوب تزويج احد الكفوين لا على التعيين بحيث لو اتى باي واحد منهما لاتى بالواجب وهذا ينافي ما سبق منه في الحاشية المقصود ولو كان التخيير له حيث قال اتفاق على الاجماع في ذلك تم الخ وايضا لو كان الاجماع على ذلك فلا حاجة الى التطويل الذي ذكره المستدل في الاستدلال بل يكفي ان يقال ان تجويز احد الكفوين واجب مخير وقد وقع الاجماع على وجوب واحد مبهم فيه على ما ذهبنا اليه فيكون في الجميع كذلك فالحق ان يقال ان الاجماع انما هو على وجوب تزويج واحد منهما بالتخيير وهو يحتمل ان يكون الواجب معينا او مبهما فلهذا تصدى لابطال الاول بان التخيير ينافيه حتى يثبت الثاني الذي هو مذهبه هذا ويمكن ان يقال ان غرض المحشي ان ذلك يقتضي الاجماع على التاثيم بترك البعض الغير المعين بعينه ما ذكره سابقا حيث اثبت بعد دعوى الاجماع المذكور ان الواجب هو الواحد المبهم فيكون التاثيم بترك الواحد الغير المعين من حيث انه غير معين وفيه تكلف والاولى ان يقال ان غرض الخصم هو ابطال مذهب من قال ان الواجب هو الجميع لان هذا الدليل انما هو منه وح يكفي ان يقال ان الاجماع ههنا على التاثيم بترك البعض لا الجميع اذ لا شك في ان الاجماع وقع على وجوب تزويج احد الخاطبين لا مجموعهما وهو يقتضي التاثيم

هو صاحب الرد [illegible] [illegible]

اعلم انه اذا احصل [illegible] في التمسك على التاثيم كان الحاصل ان الاجماع [illegible] على تاثيم الجميع بتركه [illegible] ان يكون الاجماع [illegible] على التاثيم بترك البعض [illegible] ذلك لعدم صحة [illegible] تحقق الاجماع [illegible] [illegible]

بترك البعض لا الجميع ولا حاجة الى التحقيق ان البعض معين اذ غير معين حتى يرد ما ذكر فتأمل
سبب العلم الى الآمر فقط وهو مشعر بعدم وجوب علم المأمور فلا يصح من جانب المذهب
الاول لانهم اوجبوا علمهما معا كما يدل عليه الدليل الاول وايضا قيد العلم بالواجب وهو مشعر
بان الواجب غير مختلف بالنسبة الى المكلفين فلا يصح من جانب المذهب الثاني كما ذكره الابهري
ولا يخفى وجهه ان الدليل الاولى والثاني ليس عاما فقد عرفت ان الدليل الثاني عام فتذكر
ثم تقديم دليل المذهب الثالث اليه ان رجح ما نقله العلامة بان الدليل في الواقع عام
فلا وجه للتخصيص بمذهب خاص ورجح ما ذكره الشارح بان الظاهر ان لكل واحد من المذاهب
دليلا خاصا به ولو على توجيه الشارح كذلك بخلاف توجيه العلامة لانه على ذلك التوجيه لم يذكر دليل
خاص للمذهب الثالث وايضا لو كان هذا الدليل عاما كالدليل الاول فلم يبق بينهما فرق الا باعتبار
ذكر المكلف ايضا هناك وتركه ههنا مع قبح عدم ان يجيب عليها بان يحمل على الاستطراد حتى يكون عاما فتأمل
لان للآمر هو الله تعالى يمكن ان يقال ان هذا الوهم لكان اشكال لا يرد اصلا ولا تعلق له بكون الواجب
هو الواحد المبهم اذ نقول لا شك ان الواحد المبهم امر متحقق في نفس الامر ولا يمكن تعلق العلم به
لكونه مبهما مع انه يجب علم الله تعالى بجميع الاشياء ودفع الاشكال اللازم سواء كان هذا الامر واجبا
ام لا والجواب هو انا لا نسلم انه لا يصح تعلق العلم به وابهامه لا يمنع منه وهذا التوجيه على تقدير ان يكون
الواجب هو ذلك ايضا كما لا يخفى فالوجه هو ما قرره الشارح فتدبر والجواب ان المراد
ان علم الآمر لما كان حمل العلم على التصور مراد ح ان تصور المأمور بكونه مأمورا به لا يكون شرطا لصحة
التكليف والا يلزم الدور على ما سبق وان سلم كونه واجبا يجب حصوله بعد وقوع التكليف واما علم
الآمر فهو شرط لوجود التكليف وصحته فلوجود هذا الفرق بينهما زعم المستدل انه يجب علم الآمر
فقط ونفى من وجوب علم المأمور ايضا ولا يخفى وجهه لانه اذا كان علم المأمور واجبا وان لم يكن
شرطا يبطل مذهبه وهو كون الواجب واحدا معينا عند الله تعالى ولا اثر للشرطية وعدمها فيه
وكانه لهذا استدرك في الحاشية وقال مع ان وجوب علم المأمور بالمكلف به باطل انتهى وذلك
لانه يجب وصول التكليف الى المكلف ولا يجب تصديقه به بل يصح العذاب عليه بسبب عدم
التصديق اذا لم يكن لشبهة مقبولة هذا وفيه بعد تأمل اذ لا شك ان علم الآمر الذي يقول انه واجب
[illegible] المأمور به لا التصديق فيكون في جانب المأمور ايضا معنى التصور واذا حمل على التصور

فلا شك

قال العلامة انما يترك دليل المذهب الثالث
الا في ضمن بيان
ترتيبه من حيث الدليلين التكليف
بعلم الآمر الواجب وعلم ما يتعلق الطالب به
وعدم شمول ما هو الواجب ولذا لم يتكلم لاحتمال الا ان
وجد الاستدفع الظهور العقلي الوجه تركيب
على ان تقرير الدليل بهذا الوجه حصلا على ان نقول
واما هذا التوجيه فقد ظهر بما قرره
انه لا ضير فيه بل لا يتم على ما فرغنا منه
ان يرجع ايضا واما قبل فتأمل

فلا شك في انه يجب حصوله ولو بعد التكليف لاستحالة تكليف الغافل وح يرد النقض على
الاستدلال كما لا يخفى ثم يتراأى انه يجب ان يقال ان تصور المأمور به ليس شرطا لوجود التكليف وصحته
وتصور الآمر شرط له واما اصل الوجوب فهما سيان فيه وليس عدم اشتراط تصور المأمور لا لاجل
انه يلزم الدور لعدم لزومه كما لا يخفى بل لانه لا يحكم العقل بلزومه قبل التكليف وفي وقته اصلا
لا يقال بل يلزم الدور لانه لو توقف وقوع التكليف على تصور المأمور له وتصور المأمور له
موقوف على وقوعه فيلزم الدور لانا نقول انه اذا صدر الخطاب من الآمر فيتصوره المأمور
ثم يقع التكليف عليه ولا دور والحاصل انه يقع اولا التكليف الظاهري ثم بعد فهم المأمور له يتعلق
به التكليف الواقعي فان لم يفهم المأمور لم يتعلق به التكليف الواقعي ولم يكن مكلفا به في الحقيقة اذ
استحالة تكليف الغافل تقتضي هذا وبهذا ظهر ان التكليف الواقعي موقوف على تصور المأمور ايضا
وما يتراأى في الظاهر الظاهري من صدور الخطاب انما يتوقف على علم الآمر فقط وهو لا ينفع المستدل
اصلا فتأمل وبما قررنا ظهر انه لا يمكن حمل العلم في كلام المحشي على التصور اما اولا فلقوله والا لزم
الدور اذ لا يكون مراده انه ليس شرطا لصدور الخطاب اذ ح يلزم الدور كما ذكرنا واما ثانيا فلان ما
في الحاشية عنه واما ثالثا فلانه ح يصير ما ذكره في توجيه الدليل قريبا جدا للحلاف بالوجه الذي لتصحيح
فان فيه محذورا في الجملة كما علم ما ذكرنا وظهر ايضا ان مراد المحشي في الحاشية السابقة المتعلقة بالدليل الاول
من المعترض هو ما قررنا وهناك من انه حمل العلم على التصديق اذ لو حمله على التصور لم يبق المعنى منهما وحمل
على التصديق فتأمل وفي المقام كلام آخر سيجيء ان شاء الله تعالى لم يعد النقض بحكم الواجب الموسع
هذا الكلام اورده الشارح العلامة وكانه لم يكن في نسخته ههنا لفظ المسودة لكنا وجدنا ما في النسخ
التي رأيناها واما المحشي فكانه لم يكن في نسخته ايضا او تبع العلامة ولم يلتفت الى ما في النسخة وايهم
العلم والمص تركه لضعف فيه لم يظهر منه في بادي النظر حتى يحصل العلم بعد التأمل بعلم
المراد والله يعلم لان البدل منه هو الذي علم ههنا ادام يأت بالفعل واما اذا اتى به
في جزء فيسقط وجوب البدل والبدل هنا في الاجزاء الباقية وهو كذلك على تقدير التسليم
كون العزم بدلا هذا ما ذكره السيد الشريف قدس سره والاولى حذفه اذ لا فائدة في منع كونه بدلا بل
في اللفظ وذلك لانه ان لم يطلق عليه البدل فلا شك في انه احد فردي الواجب المخير وح
يرد انه لو كان كذلك لوجب ان يتأدى الواجب به وايضا التعدد غير معقول فيه لانه [illegible]

بعض البعض انما ينطق لبعض الاوقات دون بعض
الوقت ايضا كما في بعض المحققين لكل الاجزاء وحده فلا يلزم
الغرض وان صحت كونه الوقت بالنسبة الى الجميع بل
فلا يحسب البعض تأمل

بين الفعل والعزم في هذا الجزء فالعزم في الجزء الآخر اي شيء هو وهكذا فتي من الايراد دين لا يندفع بمنع كونه بدلا بل الجواب هو ما ذكره اولا فان قلت يندفع به الايراد الاخير لانا نقول لا ح ان التخيير وقع بين الفعل وبين العزم في هذا الجزء او ذلك الجزء ولا محذور في تعدده او نقول ان التخيير وقع بين الفعل وبين مجموع العزمات في تلك الاجزاء ولا محذور فيه ايضا قلت على تقدير ان يكون بدلا ايضا يأتي الجوابان اذ نقول ان البدل عن الفعل هو واحد من العزمات في تلك الاجزاء او مجموعها ولا محذور في تعدده على الوجهين فالوجهان مشتركان لكنهما خلاف التحقيق والتحقيق ما افاده اولا فتامل ويمكن ان يقال انه على تقدير كونه بدلا يكون مظنة للايراد الثاني بناء على ان البدل لا يكون متعددا بمعنى ان يفعل شيئين بدلا عن شيء ويكون كل منهما بدلا مستقلا عنه اذ بالحقيقة الاول فاذا اتى بالاول وليسقط عنه البدل فلا وجه للثاني فكان ههنا مجال ان يتوهم ان تعدد البدل هنا بهذا الوجه فلا يكون جايزا واما اذا لم يطلق عليه البدل فلا دفع للايراد الثاني اصلا كما لا يخفى فمنع كونه بدلا اشارة الى دفع الايراد الثاني فتامل اي كونه نفلا يسقط به الغرض لا كون وقته آخره الى آخره لانه اذا لم يبق بصفة التكليف آخر الوقت كيف يكون آخر الوقت وقت الوجوب اذ لا وجوب فيه فعلم ان الثابت الیه هو مجرد كونه نفلا يسقط به الغرض وذكر العلامة الحلي ره في النهاية انه نقل عن الكرخي ثلث مذاهب آ المشهور عنه ان الصلوة المفعولة في اول الوقت موقوفة فان ادرك المصلي آخر الوقت وهو على صفة التكليف كان ما فعله واجبا وان لم يبق على صفات المكلفين كان نفلا ب حكى عنه ابو عبد الله البصري ان ادراك المكلف آخر الوقت وهو على صفة المكلفين كان ما فعله مسقطا للفرض قال ابو الحسين وهذا اشبه من الحكاية الاولى ج حكى عنه ابو بكر الرازي ان الصلوة تتعين وجوبها باحد شيئين اما بان يفعل او بان يتضيق وقتها وانت خبير بان ما نقل عن الكرخي في المشهور ليس فيه تعرض لسقوط الفرض اصلا فلك ان تجعل الثابت اليه في هذا هو مجرد كونه نفلا حتى يوافق المشهور او لانه يوافق المذهبين الآخرين جملا وح لا يتوجه الايراد الذي اورده المحشي اصلا كما لا يخفى ويمكن ان يقال تعلق الوجوب الاول لا الفرق بين الوجهين انه في الاول يقول المراد بسقوط الوجوب عدم تحقق الوجوب في شانه ههنا يقول انه

فذ تحقق

فذ تحقق في الازل وجوب لان الوجوب من قسم الخطاب وخطاب الله تعالى قديم عند بعضهم فاصل الوجوب يتحقق في الازل انما يحدث تعلقاته فيما لا يزال فالمراد بسقوط الوجوب عدم تعلقه بفعله ففي الاول بني الكلام على الظاهر ولم يجعل تحقق الوجوب اصلا بل جعل السقوط على عدم التحقق وفي الثاني بني على النظر الدقيق عندهم وجعل السقوط على ان الوجوب المتحقق لم يتعلق به والثاني اقرب بلفظ السقوط هذا غاية توجيه الكلام فتامل واورد على الكرخي في هذا الايراد من شارح العلامة قال ح في كون المقدم واجبا ههنا مع ان وقت الوجوب آخره نظر انتهى وهذا يحتمل وجهين احدهما ان يكون المراد هو ان الكرخي يقول يكون الوقت آخر الوقت فح كيف يكون المقدم واجبا اذ لم يفعل في وقته وح يرد عليه انه ليس فيما نقل عن الكرخي دلالة على ان وقت الوجوب آخره بل يحتمل ان يكون مذهبه لا بد ان يفعل في اول الوقت البتة ثم ان بقي الى آخر الوقت علم ان ما فعله كان واجبا عليه في الواقع وان لم يبق علم ان ما فعله كان نفلا لكن في الصورتين كان عليه ان يفعله اول الوقت ولا يجوز بعده مع ان سوق الكلام المنقول يشعر بان الكرخي ممن يقول يكون الوقت آخره في الجملة والدال على ما نقله المحشي بقوله وجب في ما حصله انه يحتمل ان يكون مذهب الكرخي هو ان وقته كان ما ادى فيه فان فعل في آخر الوقت فوقته هو ذاك فان فعل في اوله فوقته اوله لكن ان بقي الى آخر الوقت علم ان ما فعله اولا كان واجبا عليه وان لم يبق علم انه كان نفلا فلا يلزم في شيء من الصورتين ان يفعل في غير وقته هذا واما ما ذكره المحشي فليس في مقابل الايراد اصلا وهو ظ وثانيهما ان يكون المراد ان ما ذكره يدل على تحقق الوجوب بالجزء الآخر من الوقت واذا كان كذلك كيف يكون المقدم واجبا ولا يخفى ان عبارة المحشي في تقرير الايراد يلايم هذا وعبارة العلامة تلايم الاول وح فالجواب هو انه لعله لا يقول بانه لا يتحقق الوجوب الا بآخر الوقت بل يحتمل انه جعل آخر الوقت علامة لتحقق الوجوب وعدمه في الواقع ودليلا عليه فاذا بقي المكلف آخر الوقت علم انه كان واجبا عليه اول الوقت وان لم يبق علم انه لم يكن واجبا عليه ويشعر بهذا قول الشارح فيعلم ان ما فعله كان واجبا ويمكن ان يحمل ما ذكره المحشي على هذا اي ان ما فعله في هذه الصورة في الواقع وجب لكن بحسب الظاهر وفي نظرنا يكون موقوفا ولا يعلم حاله الا بعد تحقق الجزء الاخير واما الوجه على ظاهره من ان ما فعله

لا يخفى انه بناء على الاول يتغاير البدل والايراد الاول لانه اذا كان البدل هو العزم في هذا الجزء او ذلك الجزء بدلا عن الفعل يلزم ان يكون الوجوب بواحد من تلك العزمات ولا حاجة الى العزم في باقي الاجزاء ولا الى الفعل واما على الثاني فلا يكون اللازم الا احد الواجبين بالفعل وعدم الحاجة الى الفعل فلا يفعل منه رحمه الله

ثم بعض الذين وراء الذين لم يتبرؤوا من خطاب الشرع بفعلها على ان حبهم فالكون الشرع فانكر من الخطاب وان ما في البدل فتامل

منه

المحشي كانه ملاحظ للردود ذا المنع

كان في الواقع موقوفا ولم يتصف بالوجوب والندب الا بعد بقاء المكلف الى الجزء الاخير فبعد
حصول الجزء الاخير ان بقي المكلف فيه يصير ما فعله واجبا وان لم يبق يصير ندبا فظاهر انه وكما لا
يخفى واما ما نقضه بقوله اجيب فليس في مقابل هذا التوزيع وهو ظاهر فثبت ان المحشي حمل الايراد
على ما ذكرنا متعقدة صحة الجوابين معا فتامل   الشارح ولا تفرض فيه للتخيير بين الفعل والعزم
قال بعض المحققين فيه ان الامر عن العزم لا ينبغي ثبوته بدليل انتهى وهذا تم لكن الكلام في الدليل مبهم
وسيجيء فانتظر   وهذا الغاية الثاني وان الثالث الا بطل مذهب القاضي وهو ظاهر واما الكرخي
فقد صرح الشارح التستري بعدم كونه حجة عليه ايضا والظاهر من كلام الشارح الخطيبي انه حجة عليه ايضا والحق
انه ان كان مذهب الكرخي التخصيص بجزء من اجزاء الوقت فهذا الدليل يبطله واما اذا لم يكن
مذهبه التخصيص بل بمجرد انه اذا بقي الى آخر الوقت علم ان ما فعله كان واجبا والا فنفل فلا يبطل
بهذا الدليل فتامل   كان نفلا يسقط به الواجب اجاب عنه الشارح العلامة بانه لو كان
نفلا لما صح نية الفرض في اول الوقت ولما كان تقديمه افضل ولعل من قال بان الوقت آخره
يلتزم عدم صحة نية الفرض اول الوقت وكونه نفلا لانيا في الافضلية كما قال في الاسلام وجوابه فتامل
ويمكن دفعه بان الكلام ليس هاهنا في المحصل لان الحنفية ان يقولوا ان الوجوب الموسع موقت مثل
الزكوة فوقته آخره لكن لو قدم عليه فيه لكان مسقطا له وقولا انه فيه ان وقته معين هو اول الوقت
بحيث لو اخره عنه كان قضاء لا يصح الرد عليهم لانهم لا يسلمونه فيكون المثال هو افقا للمقام فافهم و
يمكن دفعه بان المراد الكلام في الواجب الوقت الذي عين الشارع وقتا للاداء اي عين اوله
وآخره بحيث لو اتى به في آخره كان قضاء عند البعض ومخيرا او قت فيه عند البعض الآخر والزكوة
ليست كذلك اذ لم يعين في الشرع الا اول وقت وجوبها وليس لآخره تعيين بحيث لو اتى بها فيه
كان قضاء عند البعض ومخيرا او قتها فيه عند بعض آخر بل جميع وقتها بامتداد العمر فتى كل وقت
اداها يكون اداء وان وجب الفور واثم بالتاخير فتامل   لكن مناقشة في المثال تندفع بالتغير
الى مثل الجمعة كما لا يخفى على انه ينظر وتشبيهها سند المنع اذ لهم ان يقولوا وان لم يكن الزكاة
مثالا لما نحن فيه لكن كما جاز ذلك لم لا يجوز ان يكون التقديم في امثال هذه الواجبات المعينة الاوقات
ايضا جائزا اسقط للفرض فتامل   اقول فيه بحث لانه اعترض عليه بانه على هذا يكون القول بكون
مفهوم الاول وقتا للوجوب تسمية محضة لان معنى الوجوب في وقت كون تاركه في ذلك الوقت

وفائدته توجيه ان يحمل الايراد على الدول
المحشي على ان الكرخي لم يقل بان
وبحمل كلام الكرخي على آخر الوقت
الوقت هو اخره فهذا اشارة
وقتا كشف الوجوب آخره اليه
فتبين القول يكون الوقت آخره
بحسب ان الكرخي لم يقل
ويحمل كلام الكرخي آخره في هذه الصورة
يكون الوقت هو الوقت
بل مذهبه ان الوقت هو الوقت فلم لا يقول
الذي اوقع فيه الوجوب آخره اذا ادى فيه
يكون الوقت آخره ولم يعلم
لا مطلقا فتامل منه

عاصيا كما مر واذا لا عصيان في الترك في خصوص الوقت فلا وجوب في الخصوص بحسب المعنى
فلا يبقى له نزاع مع المذهب المختار بحسب المعنى وكذا على الشق الاول لا يمكن منع الاجماع لان
الاجماع واقع على جواز التاخير قطعا واذا لم يكن الموسع موسعا ويلزم من هذا ان لا يكون
هذا قضاء ولا ينافي هذا كون قضاء عصيانا ولا يخفى ان تمسك المدعي اثبت عين المتنازع فيه
بل المدعي مسلمة مستلزما للمتنازع فيه ولا ف فيه اذ كل دليل لا بد ان يكون كذلك فتامل
والظاهر هو الاول الى الثاني وجعل القضاء قسمين وهو ظ   الشارح والخطاب
لا نقطع ان الفاعل للصلوة الخ اعترض عليه بعض المحققين بان البدل هنا تابع حسب غير
ترك مبدله الواجب اصالة فالشارع كانه قال اوجبت عليك الصلوة فيما بين الدلوك والغروب
وجوبا موسعا الى الوقت المضيق فان تركتها قبله في اي جزء فقد اوجبت عليك العزم على الاتيان
بها فيما بعده والحاصل ان التخيير هنا ليس تخييرا ابتداء يا بين الفعل والعزم كالتخيير بين خصال
الكفارة بل الواجب ابتداء هو الصلوة لكن ان تركها المكلف وجب بسبب تركها العزم المذكور
قال وذلك كيفية تحصيل الظن بوقوع الكفاية عمن ترك الصلوة على الميت فيجب اصالة
لكن ان تركها لم يخرج من التكليف الا اذا حصل له الظن بقيام الغير بها وليس هنا تخيير ابتداء الى
بين الصلوة وتحصيل الظن المذكور بل وجوب تحصيله بسبب من تركها انتهى ولا يخفى انه لو وجب
شيء بحيث لو ترك لاثم بتركه ومع ذلك فيه وجب بسبب شيء آخر كالصوم الذي يجب بترك
الكفارة فما ذكره من انه وجب اصالة وليس فيه تخيير ابتداء الخ فيه واما اذا لم يكن كذلك بل كان
له اختيار احد الشيئين ايهما كان بلا ترتيب بينهما كالصلوة والعزم فليس هو الا الواجب المخير
وما ذكره من ان الصلوة واجبة ابتداء والعزم عند تركها مما لا يرجع الى المحصل بل ليس بين
الصلوة والعزم في الاجزاء الاول وبين خصال الكفارة تفاوت يجدي في المقام اصلا فتامل
على انه لو كان هذا الجواب صحيحا لاثم بثبوت عكس خصال الكفارة في الفعل والعزم دائما بثبت
لو لم يكن الامتثال لخصوصية الصلوة كذا في شرح الشرح والظاهر انه لو حمل المنع لم يستقم جوابا بل يكون
هذا المنع ما بعده من قوله وايضا جوابا واحدا فتامل   وليس ارادة الاتيان للكل واجب الخ كان
الشارح حمل التصميم على المشهور من ان الايمان هو التصميم بالجازم اي التحقق على القبول والعزم
عليه فلذا زعم ان بالعزم يتحقق الايمان ويحصل لكن الظاهر ان المراد بالتصميم هو الاعتقاد بحقيته وصحته

وهذا لا يستلزم العزم على فعله على ما ذكره المحشي فتدبر   وليس المراد من كونه من احكام الايمان اشارة
الا ان المراد اشارة من كون العزم من احكام الايمان كونه من توابعه لا انه من لوازمه حتى يرد عليه ما يرد على
شارح الشرح   مرادهم من وجوب العزم عدم تجويز الترك الا ما هو الظاهر وفيه ان شارح الشرح
ح يستقيم التوزيع ايضا لان عدم العزم وتجويز الترك بمعنى واحد كما لا يخفى   ولا يتعين صحة
التوزيع استلزام له ولعل شارح الشرح حمل قوله فلو جوز محاله ايا راى اليس وجوب العزم والا لما
كان فائدة يعتد بها في ذكر هذا التوزيع ح اعترض عليه بان عدم العزم لو كان مستلزما للتجويز كان
الدليل تاما اذ عدم العزم مستلزم للتجويز وهو غير جايز فيكون الملزوم ايضا غير جايز فيكون
العزم واجبا وهو المطلوب لكنه غير مستلزم له فلا يتم الدليل فتامل   لا يخفى ان بحث الاحكام
ان الواجب له معان كما يجابر انا من نسخ هذه الحاشية وحاشية القايل اي الابهري والصواب
الجايز بدل الواجب وتوضيحه ان الجايز قد يطلق على الشي بمعنى انه لا يجزم بعدمه كما في المثال المذكور وهو
يسمى بخفيفة فالمراد بتجويز الترك ان لا يجزم بعدم الترك اي لا يعزم على الفعل فيكون تجويز الترك بهذا المعنى عدم
العزم ويصح التوزيع ح هذا وخلاصة ايراد المحشي ان عدم الجزم الغير الذي هو معنى الجايز هو بمعنى عدم التصميم لا
عدم العزم فيكون المراد بتجويز الترك هنا هو عدم التصميم بترك الترك اي عدم التصميم بالفعل لكنه حمل
العزم هنا على التصميم وهو فاسد اذ المراد هنا هو العزم والارادة لا التصميم فتدبر وقد استدل بعض
المحققين على مذهب القاضي بانه لو لم يجب العزم بدلا عن الفعل فاذا امات المكلف فجاة في اثناء
الوقت ولم يفعل ولم يعزم عليه لا يكون اثما فيلزم ان يكون تارك الواجب لا الى بدل غير اثم وانه
يرفع حقيقة الوجوب وايضا لو لم يكن العزم بدلا عن الفعل لزم تساوي الوقت وما قبله فان قيل
الوقت جايز الترك لا الى بدل وفي الوقت ايضا كذلك وانه غير جايز ولا يخفى عليك ضعف الدليلين
اما الاول فلانا نقول ان الواجب هو ما يذم تاركه بوجه ما اي بوجه كان وح نقول لو ترك المكلف
هذا الفعل في جميع وقته لا الى بدل لكان اثما مذموما وهو تحقق الوجوب وحقيقته ولا يلزم انه اذا
تركه في بعض الوقت ومات فجاة لكان اثما مذموما ايضا كما لا يخفى فعدم كونه مذموما في هذه الصورة
لا ينافي وجوبه على ان بعضهم قد صرح باعتبار جميع الوقت في تعريف الواجب فعرف الواجب بانه ما يذم
تاركه في جميع وقته او يستعقب تركه في جميع وقته سببا للعقاب كما سبق من المحشي قده واما الثاني فلا
فلانا نقول ان الوقت المقدر للفعل بالنسبة الى هذا المكلف الواقع هو ما بقي فيه لا ما بقي فيه بعد موته

هو الشيخ بهاء الملة والدين قدس سره

ايضا

ايضا وهو ح وح فيصدق عليه انه تارك له في جميع وقته لا الى بدل ولا يكون اثما وانه ينفي الوجوب قطعا
قلت المعتبر هو الوقت المقدر له بحسب ظن المكلف واعتقاده وفي ذلك الواجب عنده المكلف
ازيد مما كان فيه فلا يصدق عليه انه تارك له في جميع وقته بحسب ظنه فلا يلزم ان يكون اثما ولا يرفع
ذلك حقيقة الوجوب ولو لم يكن له ظن السلامة وتركه فلا شك انه اثم فافهم واما الثاني فلان الفرق
بين الوقت وما قبله باعتبار انه اذا اتى به قبله لم يكن صحيحا واذا اتى به فيه كان صحيحا واتيانا بالواجب
وان اشتركا في انه لا اثم في تركه فيهما الا في الجزء الاخير فتدبر فالحق ان الوجوب هو خصوص الفعل وان
العزم يسمى واجبا من حيث انه بدل له بل اذا ترك الفعل اول الوقت ولم يخطر بباله الفعل ولم يلتفت
اليه اصلا فلا اثم في ترك العزم قطعا وكذا اذا التفت الى الفعل ولم يلتفت الى الاتيان به وعدمه
نعم اذا التفت الى ذلك وخطر بباله هذا وجب عليه العزم من حيث انه واجب بخصوصه لا من حيث انه
بدل عن الفعل على ان بعض علمائنا قد توقف في وجوب العزم على هذا الوجه ايضا وله وجه في اخبارنا المروية
عن اهل البيت عليهم السلام ما يؤيده فتامل   من دليل الحنفية مع جوابه وتقريره انه لو كان وجوبا
في آخر الوقت لعصى من تركه في آخر الوقت وقد اتى به في اوله والجواب ان ذلك انما يلزم لو تعين
وجوبه آخر الوقت كذا في شرح الشرح ولا يخفى ان هذا الوجه احسن واظهر لكن ما ذكره السيد المحقق [illegible] رده
الشارح   وجوابه انه لا يلزم آه هذا لم يعلم من دليل الحنفية والذي يعلم منه هو الوجه الثاني فقط
كما لا يخفى   اقول الاول ان يقال انه لا يبقى انه يجوز ان يكون الضمير عنه راجعا الى الوقت المدرك
وح لا حاجة الى التبديل لانا نقول اما اولا فبعده واما ثانيا فلان الوقت المدرك المذكور سابقا
هو تمام الوقت ولا يصح ان يكون المراد التاخير عنه الا ان يتمسك بمثل الاستخدام واما ثالثا فلانه يجوز
ان يكون قد اخره عن الوقت المدرك ومع ذلك لا يكون عاصيا بان يكون وقته بحسب ظنه ازيد
مما يسع الفعل ان كان انقص من تمام الوقت الا ان يخصص بان الوقت المدرك يكون بحيث ظن
الموت بعد انقضاء ما يسع الفعل منه اولوية [illegible] قوله اليه بعد قوله عنه وما يجد هذا التوجيه يحتاج الى تكلف
جدا فلم يلتفت اليه المحشي وانما قال الاول اما باعتبار ان حروف الصفات قد يجي كل منها بمعنى الاخر
على ما ذكره بعض العلماء واما باعتبار انه اذا اخره اليه فقد اخره عنه ايضا وهذا اذا مات فتامل
الشيخ على الفاء الذكر كلام كلام الشارح والحاصل ان العصيان اتفاقي سواء مات او لم يمت وقد
صرح به بعضهم لكن بعض المحققين قال اذا لم يمت في العصيان نظر وقد صرح العلامة الحلي ره في النهاية به

وكونه مدركا باعتبار انه ادرك بعضه منه

ويمكن ان يكون اشارة الى امكان التوجيه المذكور بعينه منه

على تقدير عدم الموت يمكن منع تحقق العصيان هذا والاظهر هو القول بالعصيان وتحرر هذا
التفصيل من جامع امراة يظن انها اجنبية ثم ظهرت انها امراته او قتل رجل رجلا
يظن انه يرى ثم ظهر انه قد جاز له قتله كما قيل والاظهر في الكل هو العصيان فتامل
وهي انه لا عصيان في التاخير ولعل فيه مجال نعم اذا ظن البقاء فلا عصيان فيه فتامل
الا ان يريد القاضي وجوب نية القضاء فيه بحث لانه على هذا ايضا لا يصير النزاع
معنويا لانهم لما اصطلحوا ان القضاء ما فعل خارج وقته الواقعي قالوا ان هذا اداء
ووجب نية الاداء والقاضي لما اصطلح ان القضاء ما فعل خارج الوقت بحسب ظنه قال انها
قضاء ووجب نية القضاء والحاصل انه اذا كان النزاع في تسميته اداء وقضاء لفظيا
كان الخلاف في وجوب نية الاداء والقضاء ايضا لفظيا لا معنويا اللهم الا ان يقال ان قول
القاضي بوجوب نية القضاء ليس باعتبار انه غير الاصطلاح بل زعم ان القضاء في مصطلح
القوم ايضا هو ما فعل خارج وقته بحسب ظنه بناء على ما ذكره من الدليلين فلم يرد انه لا خلاف
مع القاضي في المعنى اذ يجوز ان يكون تسميته قضاء اصطلاحا منه الا ان يريد وجوب
نية القضاء ويزعم انه على اعتقاد القوم ايضا كذلك فيصير النزاع معنويا بان القوم لم يعتقدوا
ذلك واعتبروا الوقت الواقعي وما ذكره من الدليلين مدفوع وهو بعيد جدا ويمكن
ان يقال المراد انه لو قال بوجوب نية القضاء وانه يترتب عليه احكام القضاء مثلا كان
يكون فضيلة النقص من فضيلة الاداء لكان النزاع معنويا لكنه بعيد اذ لم يقل به احد
وهذا ايضا بعيد ويرد على الوجهين الاخيرين انه لا دخل له اصلا كما لا يخفى او يقال المراد
انه لا نزاع مع القاضي في التسمية والاصطلاح فلكل احد ان يصطلح على ما شاء الا ان
يريد وجوب نية القضاء وهو بعيد اذ لم يقل احد بوجوب اخذ القضاء او ذكره المعنى
في النية بل لو وجب قصد الاداء والقضاء في النية فانما يجب قصدهما بالمعنى الذي
اعتبره الجمهور لا ما اعتبره القاضي فافهم وهذا اظهر ويمكن ان يقال في توجيه كلام الشارح
والناظر كما يستفاد من كلامهم ان القاضي زعم ان الفعل في هذا الوقت قضاء وليس
ذلك اصطلاحا منه بل زعم ان في معتقد القوم ايضا يجب ان يكون كذلك وذلك لان
الوقت المقدر له في الاداء والقضاء ما يكون بحسب ظن المكلف وههنا جاز الوقت

ب

يجب ظنه ما قيل ذلك فيكون هذا خارجا عن الوقت المقدر له اداء فيكون الفعل فيه
قضاء ويرد عليه ان المعتبر هو الوقت بحسب ظن المكلف ما لم يظهر خلافه وبالجملة المعتبر
ظنه حين الفعل لا قبل وقد يعلم ان الوقت هو الوقت الاول فيكون الفعل فيه اداء
وهذا اخر النزاع بحيث لا خلل فيه فتامل لعدم ظهور فساد الظن فكان المعتبر في
كونه قضاء هو ان يعتقد الفاعل عند فعله انه خارج عن وقته سواء كان وقته في الواقع ام لا
ففي الصورة المذكورة في الدليل يكون قضاء لاعتقاده انه خارج الوقت وفيما نحن فيه
يكون اداء اذ الفاعل يعتقد ان الوقت وقته وان اعتقد سابقا انه خرج الوقت لا عبرة
به كما ذكرنا فتدبر ثم لا يخفى ان الدليل الثاني الذي ذكره المحشي هو ما ذكرنا في توجيه مذهب القاضي
والجواب الجواب لكن صريح الشارح على ما ذكره المحشي في المدعى لا دخل له والظاهر هو ما ذكرنا فتدبر
الشارح اي اذا اعتقد انقضاء الوقت اي كون الوقت منقضيا قبل الوقت اي قبل خروج الوقت
وهو متعلق باعتقد او قبل خروج الوقت ويكون متعلقا بالانقضاء اي اعتقد انقضاء
الوقت قبل انقضائه الواقعي فتامل وههنا ما تركه في جميع وقته باختياره لا يليق
ان الوقت بالنسبة الى هذا المكلف هو الوقت الذي تركه فيه باختياره لا امارات فيه ايضا
ومع بعد فانه تركه في جميع وقته باختياره فيكون عاصيا البتة لانا نقول المعتبر هو الوقت بحسب
ظنه لا الوقت الواقعي وهو ما تركه بالاختيار في جميع وقته بحسب ظنه فلا يلزم العصيان كما مر
فتذكر الشارح لان التاخير جائز له ولا تاثيم بالجائز يمكن ان يقال ان التاخير
وان كان جائزا له لكن يجوز ان يقع الاثم بسبب ترك هذا الواجب والحاصل انه لم يكن
اثما بسبب التاخير فاذا اتى بالفعل بعده فقد اتى بالواجب فلا اثم عليه لكن اذا اتفق
موته ولم يات به فقد اثم لتركه الواجب لا لتاخيره وليس هذا قبيحا بناء على ان الموت ليس
باختياره لان له ان يفعل اولا فقد تركه باختياره فلا يبعد كونه اثما لذلك وههنا نظيرها
يتعلق انه بترك مقدمة الواجب لا يصير الشخص اثما بل بعد تركه يكون اثما بسبب انه
ترك الفعل مع انه لا يمكنه الفعل بعد ترك مقدمته وليس ذلك قبيحا لانه امكنه الفعل بان
يفعل المقدمة ايضا فتركه باختياره فيكون اثما لذلك هذا لكن هذا الاحتمال بعيد والظاهر
عدم العصيان لانه اذا كان التاخير جائزا له ولم يعلم انه يستلزم لترك الواجب فالظاهر عدم

ولا عقوبة حتى يقال ان الموت لا يصلح
سببا للعصيان على ما نقله المحشي
مح

ووقوع العقاب بتركه لان تركه اولا كان سابقا له ولم يفعل شيئا علم انه مستلزم لتركه
البتة فكونه آثما بترك الواجب بعيد وهذا بخلاف ما ذكر في مقدمة الواجب لانه هناك
قد فعل امرا استلزم ترك الواجب فقد تركه باختياره فلا بعد في كونه آثما بسبب تركه
الواجب وههنا لم يفعل امرا استلزم ترك الواجب بل فعل امرا يحتمل ان لا يمكنه
الفعل بعده وبمجرد ذلك كونه تاركا للواجب بحيث يكون آثما بعيد لكن الحكم ايضا
بكونه غير آثم مشكل فتامل   الشارح ولا يتم شرط الجواز الخ هذا دفع سؤال يتوهم
على قوله التاخير جائز له وحاصله انه يجوز ان يكون جواز التاخير مشروطا بسلامة العاقبة في
الواقع فاذا مات المكلف ظهر عدم تحقق الشرط وعدم جواز التاخير فيكون عاصيا بسبب
التاخير وحاصل دفعه انه لا يجوز ان يكون جواز التاخير مشروطا بسلامة العاقبة لانها امر
مجهول لا يمكن العلم به الا بعده فحينئذ يلزم التكليف بالمحال لانا لا نعلم في اول الوقت انه هل
يكون سلامة العاقبة فيجوز التاخير ام لا يتحقق فلا يجوز فلو اخرناه لاحتمل العصيان بان
لا يتحقق سلامة العاقبة ولو لم ناخره لاحتمل العصيان ايضا بان يتحقق سلامة العاقبة فلا
يمكن الامتثال اصلا وهو التكليف بالمحال هذا هو الظاهر من كلام الشارح على ما افاده بعض الفضلاء
وفيه بحث ظاهر اورده السيد الشريف قدس سره وهو انه انما يلزم التكليف بالمحال لو كان التاخير واجبا
بشرط سلامة العاقبة فلا يمكن الامتثال لما ذكرت اما لو كان التاخير جائزا بشرطها
كما هو المدعى فلا يلزم التكليف بالمحال اذ يمكنه الامتثال بان ياتي بالفعل في اول الوقت
ولا محذور فالمجيب ان اراد في صورة الوجوب انه يلزم التكليف بالمحال نعم ان في صورة
الجواز ايضا يلزم ذلك فخلط وخبط لكن لا يخفى انه وان لم يلزم التكليف بالمحال لكن يلزم
ان لا يكون لهذا الجواز المشروط فائدة اصلا كما ذكره قدس سره لانه لا يمكن العمل به قطعا اذ
لا يمكنه الاطلاع على حصول شرطه ووجوب الفعل واقع قطعا فيجب الاتيان به اول
الوقت دائما فيلزم ان يكون تجويز الشارع للتاخير لغوا محضا وايضا يلزم على هذا ان
لا يجوز التاخير في الموسع لوجه من الوجوه وهو خلاف المذهب المختار بل ادعى البعض
الاجماع على عدم العصيان بالتاخير كما سبق كذا افاد بعض الفضلاء ويمكن ان يقال فائدة
[illegible] التاخير بيان انه لا اثم عليه لو اخر واتفق السلامة ففعل الفعل والحاصل انه ان اراد

براءة

وبعد فانه غير جائز وانما لم يتعرض له لانه المفروض في السؤال منه

وايضا يمكن منع عدم امكان الاطلاع على حصول الشرط اذ يمكن الاطلاع عليه باخبار معصوم مثلا لكنه نادر فتدبر منه

براءة الذمة يقينا فلا بد من الاتيان به اول الوقت ولو اخر فيحتمل ان يتفق صدور الفعل
منه بلا اثم ويحتمل فواته منه وترتب الاثم عليه وكفى بهذه فائدة لتجويز التاخير فتامل واما
الاجماع فلا نم انعقاده على ازيد من ذلك اي انه لو اخر واتى بالفعل في آخر الوقت فلا
اثم عليه فتدبر هذا واما ما ذكره المحشي من انه جعل شرط الجواز العلم بالسلامة لا نفس السلامة
نفسه تامل على ما افاده بعض الفضلاء ايضا اما اولا فلانه خلاف ظاهر العبارة اذ الشارح
حيث قال شرط الجواز سلامة العاقبة ولم يذكر العلم في الايراد بل انما اورده في
الجواب ليلزم التكليف بالمحال على ما قررنا واما ثانيا فلان ما ذكره من ان نفس
السلامة وان لم يكن اختياريا للمكلف لكنها غير ممتنعة لكن نقول ان لزوم التكليف
بالمحال ليس باعتبار انه ممتنع الوقوع فيكون شرطا ايضا ممتنعا حتى يصح ما ذكره بل باعتبار
ان السلامة امر مجهول لا يمكن العلم به فلا يمكن الامتثال لمشروطه وهو التكليف بالمحال
على ما قررنا واما ثالثا فلانه اذا كان الشرط هو العلم بالسلامة لا يلزم التكليف بالمحال قوله
انه ممتنع الحصول بالعادة فنقول الا انه لكن الشرط ههنا ليس شرطا للوجوب المطلق
الى الاصل الفعل حتى يلزم تحصيل الفعل والشرط معا حتى يكون تكليفا بالمحال بل انما هو شرط
للجواز والوجوب بمعنى انه اذا حصل لكم العلم بالسلامة فيجوز لكم التاخير او يجب عليكم ذلك
انه اذا كان حصول العلم بها محالا لا يلزم تكليف بالمحال نعم لا يكون لهذا الخطاب فائدة اذ لا
يمكن تحقق الجواز او الوجوب اصلا وهو كلام آخر وبالجملة اذا جعل الشرط على نفس السلامة لزم على
تقدير وجوب التاخير التكليف بالمحال نعم انه على تقدير الجواز ايضا يلزم ذلك فلا توجيه الجعل
واما لو كان الشرط هو العلم بالسلامة فلو كان وجوب التاخير ايضا مشروطا به لا يلزم التكليف
بالمحال فضلا عن الجواز فلا وجه لجعله فتامل وبما قررنا ظهر ان تقرير الاعتراض على ما قرره
ليس بصواب اذ لو وجب عليه التاخير بشرط العلم بها ايضا لا يلزم التكليف بالمحال بل الصواب
ما قررنا من انه على تقدير جعل الشرط نفس السلامة وهو متجه فتدبر   وايضا يلزم
ان لا يكون ذلك الفعل واجبا موسعا اللهم الا ان اراد ان عدم جواز التاخير يرفع كونه موسعا
ويستلزم ان يكون مضيقا وهذا يرد على ما اورده بعض الفضلاء من ان التوسعة باعتبار انه
لو وقع فيما بعد الوقت المذكور كان اداء ولا ينافي عدم جواز التاخير التوسعة بهذا المعنى

نعم ما ذكره اولا من انه ليس الشرط الظن بالسلامة كما لا يخفى منه

كما في الحج ويمكن ان يقال مراده انه يلزم ان لا يكون الفعل واجبا موسعا اذ في الواجب الموسع
يجوز التأخير جوازا لكن الحمل به على ما ذكرنا في الحاشية السابقة فنقل من ذلك الفاضل لكنه بعيد
جدا ومع ذلك فيه ما عرفته فتذكر   وايضا قد عرفت ان الموسع في الحج يمكن ان يقال ان التخيير
بين الصلوة المؤداة في اول الوقت وبين المؤداة في آخره وان كانت الثانية قد
تحققت بعد عصيان والحاصل ان كلا منهما صلوة وقتا دار والتخيير بينهما لكن الاولى
تجب اولا ولا عصيان فيها ولو عصى المكلف واخرها فعليه ان يفعلها في آخره وهي ايضا
اداء كما في الحج واطلاق التخيير بهذا الاعتبار وليس فيه خفاء حتى يرتفع التخيير البتة لكن اطلاق
التخيير على هذا ايضا بعيد جدا فتدبر   لا التكليف بالحج على الايام فذلك الشارع الى التكليف
المحال بل الاظهر ان التكليف المحال كما لا يخفى   وعلى تقدير عدم الفرق بهذا الى آخره لم يوجد
في حاشية ش على ما رأينا هذه العبارة لكن حاصله كأنه ليس دفعه   اقول اذا فرض
وقوع النجاة في انه ان عدم العصيان فيه لا يوجب عدم تحقق الوجوب اذ يمكن تحقق الوجوب
تحقق العصيان عند تركه في وقت التضيق ولا يلزم ان يكون تركه على كل حال موجبا للعصيان
كما لا يخفى فالاولى ان يقال في الدفع ش انه ان الظهر يكون جواز تركه الى ان يتضيق وبه
يتحقق الوجوب كذلك فيما يسع العمر يكون جواز تركه الى ان يغلب على ظنه الموت فاذا غلب
عليه الموت لم يجز تأخيره وهو كاف لتحقق الوجوب فتأمل   فالاولى ان يقال في
فيه انه كما ان ما وقته العمر ترك في جميع وقته المقدر له شرعا كذلك الظهر في الصورة المفروضة
ترك في جميع وقته المقدر له شرعا لان جميع الوقت بالنسبة الى هذا المكلف هو ما تركه
فيه لا ما بقي منه بعد موته ايضا كما مر ولو تمسك بانه ما ترك الظهر في جميع وقته بحسب ظنه
اذ ظنه انه يبقى بعده ايضا والمعتبر هو الوقت بحسب ظن المكلف فنحن ايضا نقول
فيما يسع وقته العمر انه ما تركه في جميع وقته بحسب ظنه اذ ظنه ان عمره ازيد منه هذا
وهذا يرجع الى ما ذكره المحشي في الحال العارضة من ان المعتبر هو الوقت بحسب ظنه وفي
الصورة المفروضة ما تركه في جميع وقته بهذا المعنى لان ظنه ان عمره ازيد من هذا لكن
غرضنا ههنا توضيح ذلك وانه لا فرق بين ما وقته العمر وغيره اصلا فلو حمل على الوقت الواقعي
فلا يكون العصيان وان حمل على الوقت بحسب ظنه لا يلزم العصيان في شيء منهما فتأمل

وربما قد يقال عليه بانه كان تحصيل الثانية
بيانه بكلمه بعينه

واما العارض

واما المعارض فليس بتام سيما ان يكون قطعيا قال ش بعد ما نقله المحشي وفي المحصول
انه يجوز التأخير فيما يسع له العمر بشرط ان لا يغلب على ظنه انه يبقى فلو ظن انه لا يبقى تعين وعصى بالتأخير
ما دام لم يمت ولهذا قال ابو حنيفة انه لا يجوز تأخير الحج لعدم ظن البقاء الى سنة اخرى والشافعي
يرى ذلك في حق الشاب الصحيح دون الشيخ المريض وبهذا الكلام يظهر ان المعارض ليس بقطعي
انتهى وكان نظره في دفع المعارضة الى ما ذكره المحشي فتأمل   وبما ذكرنا يندفع ما في
بعض شروح المنهاج لان الوجوب يقتضي تحقق العصيان في الجملة لا على جميع الوجوه فيجوز
ان يكون التأخير في الصورة المذكورة جائزا بلا عصيان ثم ما نقله بقوله الا اذا التزم الخ فلا
محصل له الا ان يرجع الى ما ذكرنا بان يقال المراد من انفصال نفس الوجوب عن وجوب الاداء
ان ههنا وجوبا بحيث لو ظن الموت لزم ان يفعل الفعل البتة لكن في وقت عدم الظن لم
يجب الاداء البتة نعم اذا قال به فقال بالواجب فوجوب الاداء البتة مخصوص بوقت ظن الموت
وحاصل الجواب يتحقق الحاوي لا يلزم عدم تحقق الوجوب اذ الوجوب ثابت والحاكم وجوب
الاتيان بالفعل حالا لم يتحقق في هذه الصورة بل انما يتحقق عند ظن الموت ولا اشكال الخ
لكنه تكلف جدا فتدبر   بنفس ايجاب ذلك الواجب سواء كان واجبا بايجاب آخر ام لا
ووجه التنبيه عليه فتأمل (?)   ثم اشار الى ان الاطلاق والتقييد الخ كان الاشارة بقوله لم يكن
تلك المقدمة فافهم ثم انهم عرفوا الواجب المطلق بما لم يقيد وجوبه بما يتوقف عليه وجوده
من حيث هو كذلك والمقيد بما قيد وجوبه بما يتوقف عليه وجوده من حيث هو كذلك قالوا وقيد
الحيثية للاشارة الى ان الاطلاق والتقييد انما يعتبران بالنسبة الى شيء فيجوز ان يكون الواجب
الواحد مطلقا بالنسبة الى شيء مقيدا بالنسبة الى آخر قال والاولى دام ظله السامي في رسالة المعمولة
في هذه المسألة لا يخفى ما في التعريفين اذ لم يعتبر فيما قيد به الوجوب نفيا واثباتا في الاطلاق
والتقييد كونه مما يتوقف عليه وجود الواجب بل هو اعم من ذلك وهو ظ فينتقض حينئذ ما ذكر
فينتقض التعريف الاول عكسا على وجه ومنعا على آخر والثاني عكسا على الوجهين انتهى وتوجيهه
ان ان اريد في التعريف الاول بما لم يقيد وجوبه بما يتوقف عليه وجوده انه كان ذلك الشيء موقوفا
عليه ولم يقيد الوجوب به فلم يكن التعريف جامعا لانه اذا كان شيء غير مقيد وجوبه بشيء ولم يكن
هذا الشيء موقوفا عليه له فهو مطلق بالنسبة اليه مع انه لا يصدق عليه تعريفه على هذا التقدير وان

حيث قال فهذا لا يكون الا بالتعجيل الحاج
ولهذا عنون الكلام به منه

فقد يرى شرح اشار بعض ثم نقول انه اشار
الى ان شك الاشارة بعد ذلك انتهى منه

اريد ان المطلق بالنسبة الى الشئ ما يصدق عليه هذا المعنى بالنسبة اليه وذلك اما بان لم يقيد
به سواء كان موقوفا عليه اولا او قيد به لكن لم يكن ذلك الشئ موقوفا عليه فلم يكن مانعا
لانه اذا كان شئ مقيدا بالنسبة الى شئ لم يكن هو موقوفا عليه لصدق عليه هذا التعريف مع
انه ليس بمطلق بل هو من المقيد قطعا واما التعريف الثاني فالوجهان فيه يرجع الى
معنى واحد وعلى الوجهين لم يكن التعريف جامعا لانه اذا كان الشئ مقيدا اما لم يتوقف
وجوده عليه فهو مقيد البتة مع انه لا يصدق عليه التعريف وهو ظاهر ثم قال سلمه الله تعالى
فالاولى حذف ذلك القيد والتعميم بما قيد به وذكر في الحاشية انه انما قلنا فالاولى ولم
نقل فالصواب لانه يجوز ان يكون مرادهم لتعريف الاطلاق والتقييد بالنسبة الى
المقدمة ويريدوا بالوجود ما يعم الوجود المعتبر في نظر الآمر والعادي انتهى وح يكون
المراد هو المعنى الاول ويكون التعريف جامعا لان كل مقدمة فهو موقوف عليه بالمعنى الاعم
البتة فان كان الواجب لم يقيد وجوبه به فهو المطلق والا فهو المقيد ولا يتوهمن ان
التعميم في التوقف كاف لاحاجة الى تخصيص الاطلاق والتقييد بكونه بالنسبة الى
المقدمة لان ح وان صح تعريف المقيد بناء على ان كل مقيد يكون شرطه موقوفا عليه بما هو الوجوه
الثلثة البتة لكن لا يصح تعريف المطلق لانه يطلق الاطلاق بالنسبة الى الشئ لم يكن موقوفا
عليه اصلا ايضا فاذا كان شئ كذلك ولم يقيد به وجوب الواجب فهو مطلق مع انه
لا يصدق عليه التعريف فلا يكون جامعا فلذلك اعتبر مدظله التعميم والتخصيص معا فتدبر واعلم
ان محل الخلاف ههنا يحتمل وجهين الاول ما هو المشهور وهو ان ايجاب الواجب المطلق
هل يستلزم ايجاب مقدمته ام لا مع بقاء المطلق على اطلاقه وهذا هو المذكور في هذا الكتاب
وليس مرادهم بوجوب المقدمة وجوبها بمعنى لا بدية فعلها في تحصيل ذي المقدمة اذ لا خلاف
فيه بل هو بعينه معنى كونها مقدمة كما لا يخفى فالنزاع انما في تعلق الخطاب الشرعي بها
حتى يكون الخطاب بالكون على السطح مثلا خطابا بامرين احدهما الكون على السطح والآخر
مقدمته من سبب او شرط ام لا وفي ترتب استحقاق الذم على تركها حين تركها دون
ترك مشروطها او ترك استحقاق ذي المقدمة على تركها معا او تعلق الارادة الحتمية او
الطلب بها او اشتمال تركها على مفسدة هذا وقد وقع الخلاف فيه على اقوال احدها

ولنضيره ان يقال المراد بكونه بالنسبة الى الشئ
حرفوقا عليه لسبب وجوب فيقيد وجوبه به
او انه يعيد فلا يقيد الواجب بالنسبة اليه
هذا المعنى ولا ذلك انما تثبت ذات ان هذا

وجوب ما لا يتم الواجب الا به مطلقا سواء كان سببا او شرطا شرعيا او عقليا او عاديا
وهو مذهب الاكثر وقد نسب الى الآمدي ادعاء الاجماع عليه وهو فرية بل ادعى في الاحكام
اتفاق اصحابنا والمعتزلة عليه ونسب الخلاف الى بعض الاصوليين ونسب العلامة ره في النهاية
الخلاف الى الواقفية والسيد المرتضى رضي الله عنه والظ ان المراد بالسبب ما لا يمكن فعل
الواجب الا بفعله اي يكون امرا توليديا لا يتعلق به القدرة ابتداء بل بواسطة تعلقها
بذلك الامر كالصعود للكون على السطح وبالشرط ما يتوقف عليه وجود الواجب الا توقفا
عقليا او عاديا او شرعيا بان يكون وجوده المعتبر في نظر الشرع موقوفا عليه كالطهارة للصلوة
وثانيها عدم الوجوب فيهما مطلقا ولم نظفر بقائل به على التعيين بل ادعى جماعة الاجماع على خلافه
منهم الشارح العلامة وشارح الشرح ايضا كما سينقله المحشي لكن سينقل المحشي وجود القول به
عن المنهاج وثالثها وجوبه ان كان سببا دون ما اذا كان شرطا مطلقا ذهب اليه الواقفية و
بعض المتاخرين وينسب الى السيد المرتضى ايضا والاصح ثبوته لانه لم يتعرض في تحقيقه
المشهورة لهذا الخلاف بل انما تعرض للخلاف على الوجه الثاني الذي سنذكره وفرق بين
الشرط والسبب كما سنذكره وكانهم غفلوا عن تحقيق كلامه وانه في الوجه الثاني من الخلاف
دون الاول وتوهموا انه في الوجه الاول فنسبوا اليه هذه النسبة ورابعها وجوبه اذا كان
شرطا شرعيا دون غيره وهو مذهب المحقق وينسب الى الامام الحرمين ايضا هذا اذا لم يسلم
الاجماع على وجوب السبب واما اذا سلم كما اشار اليه آنفا فيكون مذهبه وجوب الشرط الشرعي
والسبب دون غيرهما هذا وسنذكر آنفا بعد احاطتك باطراف المقام ما هو الحق الحقيق بالتصديق
انشاء الله تعالى والثاني ان الوجوب اذا لم يقيد في اللفظ بشئ بل كان مطلقا على الظ فهو
هل هو مقيد بما يتوقف عليه وجوده او لا صرح به الفخر الرازي في بعض مختصراته ونلوح اليه كلام
المنهاج على ما ذكره بعض العلماء ويظهر من كلام السيد المرتضى ايضا والظ تحقق الخلاف على
الوجهين معا ولا يخفى ان الخلاف على هذا الوجه متعلق بامر لغوي لا عقلي بخلاف الوجه الاول فتامل
وستطلع هذا الوجه في آخر البحث انشاء الله تعالى ويحتمل الخلاف احتمالا آخر وان اورده
والدي دام ظله في الرسالة وكنه لم نظفر لما تحقق فهذا اثرنا على ذكره على غيره وكانه اصطلح
تسماه شرطا او حذف التقييد بالشرعي اختصارا كما ذكره س الا ان الحق كانه يعتقد

لا يخفى ان هذا الكلام كما افاده بعض الفضلاء في غاية الاختلال وعدم الارتباط
مع قطع النظر عما اورده المحشي عليه لان حاصله يرجع الى ان الجمهور جعلوا قيد المقدور
احترازا عما ليس في وسع المكلف الا ان المص لما راى شيئا آخر غيرها اخرجه الجمهور بقيد
المقدور خارجا بقيد المطلق بلا حاجة الى اخراجه بقيد المقدور لم يجعل قيد المقدور
للاخراج بل اورده لاخراج شيء آخر وهو ذلك الشيء الذي يراه خارجا بقيد المطلق وهو
فيضح فافهم والظاهر ان قوله بالنسبة الى الامور التي يلزم فعلها عقلا او عادة وقع سهوا من الناسخ
والصواب في العبارة كانه يعتقد ان الوجوب بالنسبة الى الامور التي لا يكون في وسع
المكلف ليس واجبا مطلقا ح وح ينتظم الكلام ويتضح المرام ويندفع الايراد الثاني الذي اشار اليه
من المحشي كما لا يخفى على معنى ان المكلف فالمراد بكون المقدمة مقدورة كون الفعل بعد
مقدور المكلف الاتيان به عقلا وعادة لا كونها مقدورة في نفسها وهو ظ ويحمل
قوله بالفعل ح ان مفسره يفيد قوله شرطا في عبارة المص لا نزاع فيه توجيه كلام المص اذ لا
يمكن توجيه كلام الشارح به فافهم وكلام المنهاج صريح في ذلك وكذا كلام المنتهى على ما نقل
في الردود والنقود صريح فيه لكن تابع ذلك القول به غير معروف بينهم ولم يعلم قائل
على التعيين فلعل ان تعين للاجماع لم يعتد لابه والقول الثاني مختار
المرتضى قد عرفت انه ليس كذلك بل كلامه انما هو في الخلاف الثاني فتذكر ولم
يذكره المص يمكن حمل كلام المص عليه بان يقال ان وجوب السبب لما كان اجماعيا فلم يتعرض
له بل كلام في غير السبب فقوله لا اجماع اشارة الى هذا المذهب الا ان عبارة المنتهى
لا يوافق هذا بل يوجب الحمل على المعنى الثالث فافهم ودعوى ان حصول
السبب لا يجيء في كلام المحشي بعد ذلك نقلا عن السيد كمن تقرير آخر لهذا الدليل
لا يرد عليه ما اورده هنا فانظر كانه اريد بالسبب العلة التامة فقد عرفت
المراد بالسبب فتذكر وتفصيل المقام يعلم من الرسالة حتى لا يكون مذهبا آخر
هذا كما ترى اذ القول لعدم وجوب شرط هنا مطلق غير مشهور كما اشرنا اليه واما القول
بوجوب السبب دون غيره فهو مشهور بينهم مذكور في كتبهم فينبغي على ما ذكره حمل قوله الا
فيما على ... للعلاء ذلك فتدبر ووجه هذا المذهب انه لا يكفي ان اكثر الدلايل

الى اوردها المص لعدم وجوب غير الشرط مما تمسك به صاحب هذا المذهب لعدم وجوبها
في الشرط ايضا كما ستطلع عليه وستدل عليه بادلة اخرى ايضا اوردها والذي لا نم ظله
العالي في الرسالة فارجع اليها اذ الوجوب بالنسبة الى الغير المقدور ح يمكن
ان يقال انه وان كان مقيدا بالنسبة اليه في الواقع لكن لما كان مطلقا على الظاهر اذ لا
تقييد في اللفظ اورد القيد للاخراج لئلا يبقى مجال لتوهم كونه واجبا مطلقا على ان الوجوب المقيد
ما يكون وجوبه مقيدا بوجود مقدمته والوجوب المطلق بالنسبة الى مقدماته الغير المقدورة
ليس كذلك اذ ليس وجوبه مشروطا بوجود تلك المقدمات بل مشروط بقدوريتها فيكون بالنسبة
الى مقدوريتها مقيدا لا بالنسبة اليها نعم يرد على هذا ايضا انه لا حاجة الى القيد المذكور لان
المقدمة ايضا واجبة على القول بوجوبها لكن وجوبها مشروط بقدوريتها كوجوب مشروطها
لانه ايضا مشروط بقدورية المقدمة اذ لا شك ان ما يقال ان وجوب الشيء يستلزم وجوب
مقدمته ليس معناه انه يستلزم وجوبها مطلقا من دون اشتراطه بشيء اصلا بل الظاهر ان المراد
ان وجوبها مثل وجوب ذي المقدمة فان كان وجوبه مشروطا بشيء كان وجوبها ايضا كذلك والا فلا
فح لا حاجة الى التقييد للاخراج بل لا يصح ولا يجب لما ذكرناه قبيل العلاوة ايضا الا ان يتكلف
ويقال ان المراد بالمقدورية الصلاحية لتعلق القدرة فيكون المقدمة الغير المقدورة ح منحصرة
في المقدورية ونحوها مما لا يتوقف الوجوب على وجوده وح نقول انا وان كان الوجوب بالنسبة
اليها مقيدا في الواقع لكن لما كان مطلقا بحسب الظاهر وجوب الواجب ليس موجبا بوجوبها فذكر
القيد للاخراج لئلا يبقى مجال لتوهم كونها واجبة بناء على الظاهر ايضا على ما ذكرنا قبيل العلاوة فتأمل
قلت الشرطية خطاب الوضع اه اذ معناها ان صحة ذلك الواجب يتوقف شرعا عليه اذ ركنا
وظاهر ان هذا بمجرده لا يقتضي الحاجة مالم يثبت وجوب مقدمة الواجب وهو ظاهر والحق في الجواب
من هذا الاستدلال ما افاده والدي سلمه الله تعالى وتقريره على ما اورده دام ظله العالي
في رسالته المعمولة في هذه المسألة هو انا نختار ان الآتي بالمشروط بدون الشرط غير آت بتمام المأمور
به ولا نسلم فيه عدم وجوب الشرط لجواز ان يكون المأمور به نوعا خاصا من الماهية المطلقة فيجب
يكون اشتراط الشرط مستلزما للاشتراط الخصوصية فيتعلق الماهية المخصوصة وح يكون الشرط مما يتوقف
عليه حقيقة المأمور به ويكون نسبته الى المشروط به شرعا كنسبة الشرائط العقلية الى المشروط بها

ويمكن ان يجعل فاعل ... كان ضميرا راجعا الى الوجوب ... ان يكون الوجوب ... مقدور لهم دون مقدمته ويكون ... عن التجوز اي ... على انه يجب ... عالا الا ... وح لا تغير المقدور به في ... الشرط بل ... شرعي ... فيه لكنه ايضا بعيد فتدبر منه

ارتكاب الحمل المقدور على ما قلنا بعيد منه

عقلا والفرق ليس الا بان تحقق المشروط هنا بدون الشرط جايز عقلا مع قطع النظر عن اعتبار
الخصوصية المعتبرة شرعا وليس هناك كك وبمجرد هذا الفرق لا يكفي للحكم بالوجوب في احدهما
دون الآخر فالفرق تحكم وبالجملة اذا امر الشارع بالصلوة مثلا ولم يخاطب بالخطاب الوضعي
المذكور كان تمام المامور به حقيقة الاركان المعينة من غير خصوصية اخرى ثم اذا خاطب بالخطاب
الوضعي الدال على اشتراطها بالوضوء ظهر انه ليس المراد بالمامور به في الخطاب الاول حقيقة
الاركان المذكورة مطلقا بل الطبيعة المتخصصة بكونها صادرة عن المتطهر ولا يلزم وجوب الطهارة
اذ هي مما يتوقف عليه المامور به وليست نفسه ولا جزءه وايجاب الشيء لا يستلزم ايجاب ما
يتوقف عند المستدل ولا يلزم ايضا ان يكون الخصوصية واجبا على حدة اذ ليس الواجب الا الطبيعة
المتخصصة بهذه الخصوصية فاذا امر بالصلوة الظهر مثلا لم يلزم ان يكون طبيعة الصلوة واجبا
على حدة وكونه ظهرا واجبا آخر بل الواجب امر واحد مركب من اجزاء موجودة في الخارج او تحلله
الى اجزاء في العقل ولا عقاب بازاء كل واحد منها وبالجملة اذا ترك الوضوء وفعل الصلوة او فعل
الوضوء وترك الصلوة كان العقاب على ترك الصلوة الواجبة المخصوصة بالخصوصية المذكورة
لا على ترك الوضوء اصلا الا على القول باستحقاق العقاب على ترك المقدمات مطلقا
هذه عبارته سلمه الله تعالى واعترض عليه ام ظله بانه قد ثبت ان التكليف بالمسبب تكليف بالسبب
ولا شك ان الصلوة المخصوصة بكونها صادرة من المتطهر عبارة عن افعال معينة مع هيئة اعتبارية
لا يمكن تحصيلها الا بايجاد سببها فيكون التكليف بالصلوة المخصوصة بتلك الهيئة تكليفا باسبابها و
سببية الاركان المخصوصة مع الطهارة فيلزم تعلق التكليف بالطهارة كتعلقه بالصلوة انتهى
وقد اجاب عنه والدي مد ظله اولا بعدم تمامية الدليل على وجوب الاسباب وقد حققه في الرسالة
على ان المستدل انما هو المحقق والظاهر انه لم يقل بوجوب الاسباب حيث قال وان سلم
الاجماع الخ على ما اشار اليه المحشي ايضا وثانيا بانه لا بد في المثال المفروض على تقدير القول بوجوب
الشرط ايضا من القول بوجوب امر آخر غير الطهارة وطبيعة الصلوة اذ لو كان الواجب منحصرا
فيهما لزم ان يبرئ الذمة عند الاتيان بهما وان كانت الطهارة متاخرة عن الصلوة وهو ظاهر وايضا
يلزم انه لو اتى بالمشروط فقط لبرئت الذمة من الامر به وان كانت مشغولة بالامر بالشرط والحال
انه ليس كذلك [illegible] ذلك الامر اما ان يكون امرا صادرا عن المكلف باختياره مباشرة او لا بل

يكون

يكون امرا توليديا صادرا عن المكلف باعتبار صدور سببه اذ لا يخرج عنهما وعلى الاول اما ان يكون
ذلك الامر الصادر مباشرة متوقفا على الطهارة عقلا ام لا وعلى تقدير التوقف نقول ان المكلف
به طبيعة الصلوة مع ذلك الامر الاختياري لصلاحيته لتعلق التكليف لكونه من الافعال المباشرة
فرضا غاية الامر ان وجوده يتوقف على الطهارة فيكون الطهارة من قبيل الشرايط العقلية ولا يكون
واجبة من دون لزوم محذور وان لم يتوقف يلزم ان يكون الاتيان بالطهارة والصلوة باي نحو
اتفق مبرئا للذمة وان كانت الطهارة متاخرة اذ طبيعة الصلوة غير متوقفة على الطهارة والمفروض
ان ذلك الامر الآخر ايضا غير متوقف عليها فلو فرض ان اتى المكلف بهما ثم اتى بالطهارة فقد
اتى بجميع ما امر به اذ لا شيء سوى الامور الثلثة فتبرء ذمته مع انه لا يقول احد لم يكن متوقفا على الطهارة
حتى يكون الطهارة من قبيل الشرايط العقلية ومع ذلك لا يمكن انفكاكه عن الطهارة حتى يمكن الاتيان
به وبالصلوة بدون الطهارة بل يكون مثلا من قبيل الفصل او التشخص للطهارة ويكونان موجودين
بوجود واحد فلانا نقول الطهارة الكذائية اما ان تكون متوقفة على الصلوة او متاخرة او مستلزمة لها
اولا وعلى الثاني المحذور المذكور باق بحاله اذ يجوز الاتيان بالصلوة قبل الطهارة الكذائية
ثم الاتيان بها فيلزم حصول البراءة وعلى الاول مع قطع النظر عن جهة وفساده نقول اذ ذكرتم
في جانب الطهارة بل يكون كذلك في جانب الصلوة بان يكون ذلك الامر الآخر من قبيل الفصل
او التشخص مثلا للصلوة ويكون الصلوة الكذائية متوقفة على الطهارة المتقدمة او مستلزمة لها
ويكون هي المامور بها فقط بدون الطهارة ويكون الطهارة في صورة التوقف مقدمة عقلية
والتجويز يكفينا في مقام المنع مع ظهور ان المعقول ظاهر الاحتمال الذي ذكرنا لا ما ذكرتم اذ الظاهر
ان المامور به هو الصلوة الكائنة بعد الطهارة فكذلك الطهارة الكائنة قبل الصلوة وعلى الثاني نقول
ان التكليف بذلك الامر يستلزم ان يكون له سبب يستلزم وجوده ويكون مقدورا للمكلف فذلك
السبب اما ان يكون هو الطهارة وطبيعة الصلوة او المجموع مع شيء آخر والاول لا يصلح للسببية لعدم
استلزام وجودهما وجوده كما ذكرنا آنفا فبقي الثاني ونحن ننقل الكلام الى ذلك الشيء المنضم الى الطهارة
والصلوة بانه اختياري اولا وعلى الاول اما ان يكون متوقفا على الطهارة او لا وعدم التوقف
محال كما ذكرنا آنفا وعلى تقدير التوقف نختار انه متعلق التكليف مع طبيعة الصلوة بدون الشرط
من دون محذور وعلى الثاني يعود الكلام المذكور ولما كان ذاهبا الى غير النهاية ثبت [illegible]

الى الامر الاختيارى ويلزم ما ذكرنا من عدم لزوم القول بوجوب الشرط فان قلت لا يلزم
فى الامر بالمبادى ان يكون سببه لجميع اجزائه مقدورا للمكلف بل يجوز ان يكون
بعض اجزائه مقدورا له وبعضه الآخر من فعل الآمر مثلا فى الامر بذلك المسبب فى الحقيقة
راجع الى الامر ببعض اجزاء سببه المقدور للمكلف نعم يجب على الآمر ح ايجاد الجزء
الآخر حتى لا يلزم التكليف بما لا يطاق قلت نعم ما ذكرت مثل الامر الذى يتصور ما
يمكن فيه ان يكون صادرا من الله تعالى هو الزمان ولا شك ان الطهارة ليست علة الصلوة والزمان
ايضا ليست سببا للامر المكلف به المذكور لجواز تحقق الامور الثلثة المذكورة بدون
تحقق الامر المذكور وهو ظ وبما قررنا اندفع ايضا الايراد على الجواب المذكور بانه على هذا
تلتزمون القول بوجوب شىء آخر غير الشروط لكن المستدل يقول انه الشرط وانتم تجعلونه
غيره فلا ثمرة معتدا بها مع ان ما ذكره اقرب الى الظ ووجه الدفع ان المستدل القائل
بوجوب ما قلنا بوجوبه ويقول بوجوب الشرط ايضا واما نحن فلا نقول الا بوجوب الشروط
وذلك الامر لا الشرط ايضا هذا ويمكن ان يتكلف من قبل المستدل ويقال ان مراده
بوجوب الشرط الشرعى ان عند الاشتراط يجب شىء آخر سوى الشروط وح لا خفاء فى صحته فالظ
سيندفع ما اورده العلامة الظ ان مراد العلامة هو بعينه ما ذكره المحشى بقوله اقول فلا
ايراد عليه فافهم   من غير ان يكون مقصودا من الكلام فان قلت هذا لا يجدى اذ
الكلام انما هو فى الشعور دون القصد فعدم كونه مقصودا للمتكلم لا ينفعكم بل لا بد من
بيان انه لا يكون المتكلم شاعرا به وان لكم منع ذلك ايضا لو سلم انه يمكن ان يلزم شىء من الخطاب
بدون الشعور به فلا يجدى نفعا لكن فيه اذ لا يمكن ان يقال ان ايجاب الشىء مستلزم لايجاب
مقدمته وان لم يكن مشعورا به لان الكلام ليس فى الشعور بالايجاب بل الكلام فى ان الايجاب
يستلزم الشعور بالموجب ولا شك انا نأمر كثيرا بشىء وليس لنا شعور بمقدمته فلا يكون لازم
ايجاب المقدمة متحققا فلا يكون ايجابها ايضا متحققا فبطل ان ايجاب الشىء مستلزم
لايجاب مقدمته قلت ان الايراد الاول فالامر كما ذكرت من ان الكلام فى الشعور دون
القصد لكن يمكن ان يق ان منشأ توهم لزوم الشعور كانه توهم لزوم القصد فبرفع الثانى
يرفع الاول وان لم يكن منشأ ايضا ذلك فلا شك ان رفعه له فى تقريب الرفع الاول

الى

الى العلم كيف وتحققه يستلزم تحقق الاول وهذا يمكن مؤيدا للعرضة على ان الشعور ببعض المعانى
المستنبطة من الشاليين المذكورين ليس بلازم حال المخاطبة بها كما لا يخفى وان لم يكن فى خصوص
تلك المادة لكن لا ان الكلام فى مطلق الخطاب مع قطع النظر عن المتكلم واما الايراد الثانى فالجواب
انا لا نقول ان ايجاب الشىء مستلزم لايجاب مقدمته حتى يتوجه ما ذكرت بل ان ايجاب الشىء يستلزم
بوجوب مقدمته مع عدم الشعور بالمقدمة ووجوبها اذ كثيرا ما يلزم شىء من فعل اختيارى بدون
ان يكون للفاعل شعور به فان قلت كيف يمكن تحقق الوجوب بدون الايجاب مع انهما
متلازمان قلت ان اردت ان الوجوب والايجاب الصريح متلازمان فغير م وان اردت
اعم من الصريح والتبعى فم لكن الايجاب التبعى هنا متحقق والمراد بالايجاب التبعى الايجاب المتعلق
بما يتوقف عليه الشىء لا الايجاب اللازم بتبعية ايجاب آخر ولا نم استلزام الايجاب التبعى
للشعور بالموجب اصلا انما ذلك فى الايجاب الصريح هكذا افاده والدى مد ظله العالى الى لة
وكذا فى جواب دلايل الجمهور لا يذهب عليك انه لا دلالة فيه على ما ذكره اذ نسلم الوجوب
بمعنى اللابدية ولا نزاع لا حد فيه كما اشرنا اليه سابقا ونمنع كونه مأمورا به شرعا فهو كقيل منع
كونه مأمورا به اصلا اوكونه مأمورا به صريحا ولا دلالة على ان المراد الثانى منع بعض دلايله
على عدم وجوب غير الشرط يكون على تقدير كون النزاع فى الاعم ظاهر الفساد وهذا انما يفهم
منه انه جعل النزاع فى الثانى فافهم   واما الشرط الشرعى فيمكن ان يق لكن الحق عدم
الوجوب فيه ايضا وكان سياق كلام المحشى ايضا يشعر بميله الى هذا فافهم   فالحق مع الجمهور
دستوضح هذا بعد ان شاء الله تعالى   والا يلزم ذلك المحذور اى ما الزمه المحشى على تقدير
عدم وجوب الشرط هذا ثم ان بعض الفضلاء اورد على هذا الدليل النقض بان لا جزاء فى اجزاء
الواجب التى لا اشعر بها حين الامر بالوجوب مع انها واجبة اتفاقا قال وكذا اكثر الدلايل
الآتية تجرى فيها ثم قال ان حل الدليل والنقض انه لو اريد التعقل بالتفصيل فالملازمة ممنوعة
كما فى الاجزاء فان كثيرا ما نطلب المركب مع الغفلة وان اراد التعقل وان كان مجملا فلا نم انه
غير حاصل فى المقدمة ايضا فتامل انتهى وما اورده من النقض كانه ايضا من المتنازع فيه والاتفاق
الذى ادعاه كانه ليس بمعتمد بل الظ جواز جريان الخلاف المشهور فى الاجزاء ايضا كما اشار اليه والدى
دام ظله فى آخر الرسالة نعم لا يمكن اجراء الخلاف الذى اشرنا اليه سابقا

نظر لان قوله الا ان قول المحشى وهو استشهاد
منه بكلام بعض الدلايل الدلايل على ما هو محل
نظر فافهم منه

عن التفصيل الاجزاء

النية وكل ما يتعلق به الخطاب فهو واجب هذا الظاهر لا دخل له في الغرض اصلا كما ذكره
شارح الشرح بل لم يصح ايضا وقال بعض الفضلا وان المقصود الحمول على الموضوع كما يستفاد من
ضمير الفصل فيصير في قوة قولنا كل واجب يتعلق به الخطاب فهو تكلف والاولى ان يحذف
من البين كما لا يخفى وبهذا ظهر حال قول المحشي وكل ما يتعلق به الخطاب كان واجبا فافهم
وبهذا التقرير يندفع ما اورده العلامة بل ما اورده شارح الشرح واما العلامة فمبني على ما نقله
شارح الشرح وغيره لم يوجه الدليل الثاني على نحو ما ذكره الشارح بل على نحو آخر مذكور في شرح
الشرح ليس هذا الايراد في مقابلة اصلا ثم كيف ما كان فيمكن حل الايراد عليه على ما اورده المحشي
بقوله اقول ما ان يقال مراده انه لا نم انه لم يتعلق به خطاب طلب اذ تعلق به الخطاب تبعا
نعم لم يتعلق به صريحا واللزوم المشعور هو هذا لا مطلق تعلق الخطاب فيرجع الى ما ذكره المحشي فتامل
الا انه يمنع بطلان التالي حينئذ بعجز قوله في حاشيته ولكن نقطع بصحته لا نقول المراد بصحته
ان كان عدم البطلان والكذب في الواقع فصحة ذلك ممنوع اذ هو في الحقيقة بمنزلة ان يقال طلب
منك غسل الوجه ولا اطلبه كما يستشير اليه وان كان المراد امكان صدور القول به عن العقلا
فمسلم لكن لا دلالة له على بطلان التالي لجواز ان يصدر من العقلا ما هو خلاف الواقع و
يعتقدوه والاستلزام الذي يدعيه القائلون بوجوب المقدمة على تقدير كونه جزئيا ليس ايضا بحيث
لا يخفى على احد فتامل وبناء الايراد على اعتبار العناية المذكورة ولو لم يكن لم يشمل
الشرط الشرعي ايضا اذ الظاهر انه لا عقاب على تركه من حيث تركه بل لو كان كان لاجل استلزام
ترك المشروط ايضا فالتفرقة بينه وبين الشرط العقلي والعادي تحكم وكون بعض الشرايط الشرعية
مامورا به بامر آخر صريحا لا دخل له فيما نحن فيه كما لا يخفى ولا يخفى ان المحشي كانه حصل فقه
المقام لكنه تحجج في الكلام هذا وسنشير بعد الى ان دفع هذا الدليل على ما هو المختار عندنا فانتظر
اراد به الكف اذ ليس الواجب عندهم الا هو ولا يتعلق الفعل الا به فافهم
وسيجي تفصيله وسنفصل لكن ايضا القول فيه الثالث احد قولنا الا ان يقال وجوب النية لها
هذه الوجوه انما يرفع التمسك بحديث النية لتقوية الجواب انما اصل الجواب المشار اليه بقوله
بل الحق الخ فتوجيه وتوضيحه انه يمنع وجوب النية في كل واجب انما ذلك في الجواب اصالة ودفعا
... ضرورة عدم وجوب النية في كثير من الواجبات كادا الدين ورد الوديعة

ولكن لا وقع له فلذا اعرضنا عن ذكره منه

لحصول

لحصول الغرض بها بدون النية وكذلك المقدمة الغرض منها التوصل لا التعبد فلا يحتاج الى النية نعم
ترتب الثواب عليها كانه يتوقف على النية فتامل   من ان الشارع امرها بان يلقى الكلفين
فيما نحن فيه فنعم ولهم ان يقولوا بل هذا بان يقولوا انا اثبتنا وجوب المقدمة بالدليل فلا يلزم
يجب النية فيها فيجب تخصيص دليل وجوب النية بما عداها على ما ذكرنا فتامل   وهذا التكلف
بل تعسف لا يجيز العقل اليه سبيلا فتامل   هو ان المسببات تغير ان الوجوب
باختيار السبب والاشياء بعدم اختياره لا ينافي المقدورية كما صرح الدواني في رسالته والعاقل لو
تم هذا لزم انتفاء التكليف راسا لان السبب ايضا ان السبب عند تحققه يجب وجوده وعند عدمه يمتنع
وجوده وهكذا ينتقل الكلام الى ان ينتهي الى السبب ثم هذا وتفصيل الكلام في وجوب السبب وعدم وجوب
فيطلب من رسالته والدي دام ظله   اقول فيه انك قد عرفت بما لا يخفى مخالفته هذا
الايراد وعدم دفعه به لان مراد السيد انه يمكن حل كلام المص على وجهين احدهما ان يجعل الاسباب
داخلة في قوله وغير شرط والايراد عليه قوله لا مساغ يدل حينئذ على عدم الوجوب في السبب الجامع انه
قد وقع الاجماع على وجوبه لان الاجماع تم على ما اشار اليه وثانيهما وهو ما اشار اليه بقوله وكان ان تخصص
ان تخص غير الشرط بما عدا السبب فلم يتعرض اولا كان السبب اصلا ولا يلزم اهماله اذ قد علم حاله مما اشار اليه
هنا من منع الاجماع اولا وتسليمه ثانيا ولا يخفى انه كلام حسن وكل من توجيهيه جيد وما ذكره المحشي لا يظهر له
وجه اصلا وكان مقصوده ان التوجيه الثاني ليس بجيد بل الحق هو التوجيه الاول وفيه ما فيه اذ كان
في نسخته بدل قوله وكذا اذ لكن على ما رايناه في النسختين اللتين عندنا من هذه الحاشية ولا
يخفى انه حينئذ يخرج كلام السيد عن الانتظام والاتساق ويتخلله غاية الاختلال مع قطع النظر عن
ايراد المحشي بل الصحيح هو قوله وكذا على ما وقع في النسخة التي عندنا من حاشية السيد فتامل ولهم
ان للجمهور ادلة كثيرة اقوى مما نقله المص لكن ليس شي منها مما يسلم عن الايراد ويصلح للاعتماد
ولقد بالغ والدي دام ظله العالي في اثباته والرد بحيث لا مزيد عليه ثم الذي استقر عليه رايه العالي
هو ان المقدمة واجبة على بعض المعاني المذكورة سابقا غير واجبة على بعضها اما المعنى الذي وجوب
المقدمة ثابت عليه فهو كونها لازمة ومتعلقة للخطاب الالهي تبعا وكونها مطلوبة ومرادة ضمنا
بالتبع واما الذي لم يثبت وجوب المقدمة عليه فاسوى المذكور من كونها متعلق الخطاب اصالة
او كونها مطلوبة ومرادة بالذات او كون تركها مع الواجب سببا لاستحقاق العقاب او كون

تركها سببا لاستحقاق عقاب واحد لكن انما يكون ذلك مترتبا على ترك المقدمة بل على ترك الواجب
او اشتمال تركها على مفسدة اما الاول فلقضاء الضرورة والوجدان بان الخطاب المتعلق
بايجاد شيء وكذا طلب شيء وارادته الحتمية يتعلق بالتبع بما يتوقف عليه ذلك الشيء البتة
حتى لو قال الآمر اطلب منك الشيء الفلاني ولا اطلب مقدماته او ما اريدها او ما ازامها
او ما تعلق خطابي بها بعد الحكم ذلك تناقضا وكان بمنزلة ان يقول اطلب منك الفعل
ولا اطلب قال المحقق الدواني في شرح العقائد العضدية ردا على المحقق الشريف حيث
سلم وجوب المقدمة في السبب المستلزم دون غيره وقد لا فرق بين السبب المستلزم
وغيره فان ايجاب الشيء يستلزم ايجاب ما يتوقف عليه الشيء بديهة وينظر الى دعوى
البداهة ايضا كلام المحقق الطوسي قدس سره القدوسي في نقد المحصل حيث قال ما لا يتم
الواجب المطلق الا به وكان مقدورا للمكلف كان واجبا عليه فان الذي كلفه الاتيان
به كلفه به كيف ما كان وهو قادر عليه من جهة تقديم ما لا يتم ذلك الفعل الا به فهو مكلف
بذلك التقديم اولا وبذلك الفعل ثانيا انتهى كلامه رفع مقامه ولا اظنك في مرية من هذا
بعد تصور تعلق الخطاب الايجابي والطلب والارادة الحتمية بالشيء وتصور تعلقها بما يتوقف
عليه ذلك الشيء ولا يحصل بدونه تصورا مجردا عن العوارض والغواشي الغريبة وكيف
يتصور من عاقل المنع من ترك شيء وعدم الرخصة فيه مع تجويز ترك مقدمته التي يستلزم تركها
تركه والرخصة فيه وما قيل ان الحكم بجواز الترك هنا عقلي لا شرعي لان الخطاب به عبث
فلا يقع من الحكيم واطلاق القول فيه يوهم ارادة الشرعي فينكر وجواز تحقق الحكم العقلي هنا
دون الشرعي فيظهر بطلانه مما كلام لا يرجع الى محصل كما لا يخفى ولا يذهب عليك ان ما ذكرنا
من تعلق الخطاب والطلب تبعا بمقدمة المامور به ليس من جهة كونها موقوفا عليها
للمامور به بل من جهة استلزام فعل المامور به فعلها حتى ان هذا المعنى ثابت بالنسبة
الى لوازم المامور به ايضا التي يكون وجودها تبعا لوجود المامور به لا متقدما عليه
كما يحكم به الوجدان وايضا انه ليس المراد بتعلق الخطاب بالمقدمة واستنباط وجوبها
منه انه مقصود للمتكلم حال الخطاب حتى يكون مخالفا للبديهة والوجدان بل انه انما يلزم
والثاني لم يكن مقصودا للمتكلم ومشعورا به له والحاكم باللزوم هو العقل وكان

هو صاحب المعالم رحمه الله تعالى منه

منشأ

منشأ اللزوم في الاحكام الشرعية هو الخطاب الشرعي وان كان الحاكم هو العقل صح نسبته الايجاب
الى الشرع والحكم بالوجوب الشرعي وتعلق الخطاب الشرعي به على ما هو رأي الاشاعرة وقد
عرفت في كلام المحشي ان ما يستنبط من الخطاب لا يلزم ان يكون مقصودا للمتكلم حال الخطاب
فتذكر واذ قد عرفت حال تعلق الخطاب فقس عليه تعلق القصد والارادة به وبالجملة فكل
من يطلب شيئا بالطلب الحتمي فان كان كونه ذا مقدمة مشعورا به له فالامر ظاهر وان لم
يكن فلا ايضا الطلب المتعلق به صريحا يتعلق في الواقع بمقدمته تبعا وان لم يكن مشعورا
لان المطلوبية كما يتصف بها الشيء بسبب تصوره وتعلق الطلب به كذلك يتصف بها الشيء
بسبب تصور ما يتعلق به تعلق التوقف ونحوه وتعلق الطلب به كذلك المتعلق من دون
تصور ذلك الشيء ولا التفات اليه نعم لا بد في المطلوبية الصريحة من تصور المطلوب واما في التبعية
فلا وقس على الطلب القصد والارادة والايجاب والالزام واشباهها جميعا ولا يتوقف
طلب الشيء ذي المقدمة على كراهة المقدمة اذ لم يشعر بكونها مقدمة له فعلى ما ذكرت يلزم تعلق
الارادة والكراهة بشيء واحد وهو محال لان ذلك مسلم فيما اذا كان تعلق الارادة تبعا
من دون الشعور به بل انما يستحيل مع الشعور ولذلك اذا شعر بكونها مقدمة في الغرض المذكور
ينفسخ طلبه في المقدمة كما اذا طلب شيئا من دون الشعور بانه مستلزم لمفسدة فاذا شعر
به ينفسخ الطلب فتدبر والظاهر ان مراد المحشي بما سبق حيث قال وان كان النزاع في الاثم
فالحق مع الجمهور الخ انما هو وجوب المقدمة بهذا المعنى لا بمعنى آخر حتى يرد عليه ما اورده بعض الفضلاء
انه بتحقيق الذي ذكره انما يظهر منه قصور الادلة عن افادة نفي الوجوب ولا يظهر منه وجوب المقدمة
بالمعنى الشائع فيه وهو كونه بحيث يترتب على فعلها الثواب او خير ثواب ذي المقدمة وعلى تركها
عقاب آخر وظهور كونها حالا لا به منها لا يكفي لانه لا نزاع لاحد فيه انتهى بل المحشي لم يتفطن بالمعنى
الذي ذكره اصلا وانما نظره الى المعنى الذي ذكرنا واما عدم تعرضه لاثبات الوجوب بذلك المعنى
اذ ما ذكره لا يفيد الا عدم انتهاض الادلة على بطلانه لا اثباته فلكونه اعتمد على ظهوره وبداهته كما قال
واما الثاني فعدم وجوب المقدمة بمعنى كونها متعلقة الخطاب اصالة وكونها متعلقة القصد والارادة
بالذات فلا حاجة الى التعرض له واما عدم وجوبها بمعنى ترتب استحقاق ذمين او عقابين على تركها
مع الواجب فلعدم تماميته ودليل عليه وما ذكروا في بيانه فرتبته كما يظهر بمطالعة الرسالة وايضا ان الذم

والعقاب على الشي اما باعتبار قبحه في نفسه مع قطع النظر عن كونه عصيانا لا صرار
باعتبار كونه عصيانا لا صرارا او باعتبارهما معا وعلى التقادير لا يلزم فيما نحن فيه استحقاق
ذمين على ترك الواجب مع المقدمة اما على الاول فلان العقل يحكم بجواز ان يكون ترك
شي قبيحا في نفسه ولا يكون ترك مقدمته قبيحا في نفسه مع قطع النظر عن استلزامه لترك
ذلك الشي فالقول بقبحه البتة انما يكون بسبب ذلك الاستلزام ولا شك ان العاقل لا يذم
بسبب حدوث قبح واحد ذمين متغايرين وهو ظاهر بالضرورة الوجدانية واما على الثاني
فلان العرف والعادة يقضيان بالضرورة بانه اذا امر بشي ذي مقدمة فان في الاتيان
بترك الشي امتثالا ولا اصرارا في تركه سواء كان مع ترك المقدمة او لا عصيانا ومنه لمن وجوه
فيكون القبح والذم ايضا من هذه الجهة واحدا وبهذا ظهر حال الاحتمال الثالث ان شئت
ان تطمئن نفسك بما ذكرنا فانظر هل يقول العاقل لمن ترك المشي الى الحج لم تركت الخطوة
الاولى ولم تركت الخطوة الثانية وهكذا الا ان ذلك في مرتبة من قبحه وانه ليس باعتبار امر لفظي
بل عقلي تامل واما عدم وجوبها بمعنى ترتب استحقاق الذم اي اصل وقت تركها على تركها لا على
ترك ذي المقدمة فلقضاء العقل والعرف ايضا بالضرورة الوجدانية بان الذم على ترك الواجب
لا على ترك المقدمة وايضا قد ثبت ان الذم على ترك المقدمة لو كان ليس باعتبار قبحه في نفسه
بل باعتبار استلزامه القبح الذي هو ترك ذي المقدمة فاذا تقرر ان الذم واحد فلو كان ذلك
الذم على ترك المقدمة لم يكن ترك ذي المقدمة قبيحا اذ لو كان قبيحا ايضا لكان الذم اثنين
لاستلزام القبح الذم والقائلون به ايضا قائلون بعدم قبح ترك ذي المقدمة واذا لم يكن ترك
ذي المقدمة قبيحا لم يكن مستلزمه ايضا قبيحا اذ كان قبحه باعتبار استلزامه القبح فيرتفع القبح
والذم راسا بعد وههنا زيادة كلام لا يسعه المقام فارجع الى الرسالة فان قلت لا يمكن
ان يكون شي واجبا ولا يستحق الذم على تركه لانهم عرفوا الواجب بما يذم تاركه والمقدمة التي
تثبتون وجوبها من هذا القبيل على ما ذكرتم فقد الوجوب الذي تدعيه بالنسبة الى المقدمة
كونها لازمة ومطلوبة حتما ولا شك ان معنى اللزوم والطلب الحتمي والاقتضاء ليس معنى
الذم على الترك بل بدون تصور المنع من الترك ايضا ولا تم استلزامه له ايضا فنقول القدر المسلم
انه يستلزم استحقاق الذم اما على تركه او على ما يلزم تركه وهذا المعنى متحقق فيما نحن فيه واما انهم

عرفوا الواجب بما ذكر فليس بحجة كما لا يخفى مع انه يلزم ايضا على القائلين باستحقاق ذم واحد
وترتبه على المقدمة مثل ما يلزم علينا لان ذا المقدمة وجب عندهم مع عدم ترتب الذم
على تركه وتفصيل الكلام يطلب من الرسالة واما عدم وجوبها بمعنى اشتمال تركها على
مفسدة فان كان المراد بالمفسدة هو القبح العقلي فقد مر الكلام فيه وثبت عدم اشتمال
تركها عليه وان كان معنى آخر من مخالفة الغرض ونحوها فلا شك ان في تركها مخالفة للغرض
بالتبع لكن ليس لنا نفع في هذا المقام اذ الظاهر انه ليس محلا للخلاف كما لا يخفى قال دام ظله فعلى
ما ذكرناه ما اخترناه ان المقدمة قد تتعلق بها الخطاب الايجابي والطلب الحتمي لكن يتعدد لا
ذم ولا عقاب على تركها اصلا لا باعتباره في نفسه ولا باعتبار استلزامه ترك ذي المقدمة
بل الذم انما هو على ترك ذي المقدمة واما ترتب استحقاق المدح والثواب على فعلها لما ذكرت
الكره فان قلت هل قال احد بما اخترته قلت نعم قد قال به الغزالي على ما نقل عنه ويمكن القول
به من غيره ايضا اذ جمع من العلماء اطلقوا القول بوجوب المقدمة ولم يتعرضوا لحال المدح
والذم نفيا واثباتا فلعلهم ذهبوا ايضا الى ما ذهبنا نعم قد صرح بعضهم بترتب الذم والعقاب
على انه لا غاية في عدم القول بل عدم وجدانه في مثل هذه المسئلة اذ ليست فرعية حتى
يتمسك فيها بالاتفاق اذ الاتفاق النقلي يدعى في امثال هذه المواضع لا يمكن ان
يحصل العلم بل الظن بدخول المعصوم في جملة متفقيه بل غاية ما يحصل منه الشهرة بين
العلماء وعدم وجدان مخالف وهو ان فرضت صلاحيتها للاحتجاج فانما هي في الفروع
دون الاصول فتامل وبما قررنا ظهر انه لا ينتقض علينا الدليل الرابع من البعض اصلا
كما لا يخفى وهذا ما وعدناك فتدبر كالاتيان بالصلوات الخمس وكالصلاة في الثوبين
المشتبهين فانه يجب كل منهما بناء على وجوب مقدمة الواجب لبعض الاصحاب منع منه
ذا وجوب الصلوة عاديا مستدلا باعتبار النية وعدم امكان الجزم بها هنا وهذا ابنا على عدم
وجوب المقدمة كما لا يخفى وقد ذكروا ايضا في ثمرة الخلاف نذر فعل واجب وانعقد
او تعليقه عليه او تعليق الظهار عليه وكذا الوصف بالفسق بعد ترك المقدمة قبل حلول
زمان ترك الواجب ونحوها فتامل واما الخلاف الثاني الذي اشرنا اليه في صدر البحث في صلح
كما اشرنا اليه انه اذا ورد امر مطلق يجب اللفظ متعلق بشي له مقدمة فهل تتخلف بدلالة اللفظ

ابع انه يكب نية الوجوب ولا يكفيه ان الصلوة
وشى منهما لا بد لا يجزم بان ايهما هو الواجب اذ قيل كل منهما
يحتمل عنده ان لا يكون هو الواجب بل يكون الواجب بل ان الصلوة
الواجبة هي الصلوة الاخرى الاولى او الثانية وان كان محدودة
الواجب واجبة فيجب بل ينوي في كل منهما
نية الوجوب

مقيد بوجود مقدمته في الواقع وان كان مطلقا يجب الفعل اما لا وعلى الاول لا عقاب
على ترك الفعل اصلا ما لم يتفق وجود المقدمة سواء قيل بوجوب مقدمة الواجب
المطلق ام لا لان الوجوب مشروط فالامر بالصعود مثلا معناه اصعد
اذا كان السلم منصوبا كما اذا قيل زك اذا كان النصاب موجودا فكما لا يجب
اتفاقا السعي الى تحصيل النصاب ولا عقاب اصلا ما لم يتفق وجود النصاب
ويترك بعده الزكوة اختيارا فكذلك لا يجب نصب السلم ولا عقاب ما لم يتفق نصبه
ثم يترك بعده الصعود بالاختيار وعلى الثاني يتحقق استحقاق العقاب اليسير اذا ترك
النصب والصعود اختيارا سواء قيل بوجوب المقدمة او لا ولا يخفى ان الاحتمال على
هذا الوجه ايضا يرتقي في بادي النظر الى وجوه لكنها لكن بعضها ضعيف جدا كما حقق
في الرسالة وان المعتمد منها على الظاهر اثنان الاول حمل الوجوب على اطلاقه مطلقا
سواء كانت المقدمة سببا او شرطا مطلقا وهو مذهب اكثر المتقدمين
والمتاخرين الثاني ابقاؤه على الاطلاق بالنسبة الى السبب دون غيره وهو مذهب
السيد المرتضى رضي الله عنه والحق هو الاول لانه اذا امر السيد عبده بسقي الماء مثلا بان
يسقي له الماء من غير تقييد في اللفظ ولا قرينة عليه وكان السقي متوقفا على المشي مثلا
وكان العبد قادرا على المشي فلم يمش ولم يسق سيده فلا شك ان العقلاء يذمونه ايضا
ولا يقبلون تعليله بعدم اتفاق وجود المشي منه وهذا دليل على ان الظاهر منه عدم تقييد
الوجوب اذ لو كان ظاهرا في التقييد او محتملا له احتمالا مساويا لما كان الامر كذلك
بل كانوا لا يذمونه بدون اتفاق المشي ويقبلون تعليله وهو ظاهر الحج السيد رضي الله عنه
على ما يستفاد من كلامه بان الوجوب بالنسبة الى المقدمة قسمان مطلق ومطلق ومشروط
والثابت مطلق الوجوب وهو اعم من الوجوب المطلق ولا دلالة للعام على الخاص
لكن الوجوب على تقدير تحقق الشرط لازم على التقديرين فيحكم به وعند عدم الشرط
مشكوك فيه فلا نحكم به للاصل لاصالة البراءة واما السبب فمحال ان يوجب عليه
المسبب بشرط اتفاق وجوده لان مع وجود السبب لا بد من وجود المسبب ويتحقق ايضا
والاعة مستلزم قضية التكليف بالفعل بوجود سببه بمنزلة التكليف بالفعل بشرط

وجود

وجود الفعل وانه مح وليس كذلك مقدمات الافعال اذ يجوز ان يكلفني الصلوة بشرط
ان اكون قد تكلفت الطهارة كما جرى ذلك في الزكوة واتضح منه الفرق بين الامرين
والجواب انا لا نسلم ان الثابت انما هو مطلق الوجوب بل الوجوب المطلق بدليل
ما ذكرنا من الحجة وايضا لو تم هذا لزم ان لا نحكم بالوجوب على تقدير وجود المقدمة ايضا اذ
كما ان الوجوب بالنسبة الى مقدمته قسمان كذلك بالنسبة الى غير مقدمته ايضا قسمان لتعلقه
كان مشروطا بشيء آخر سوى مقدمته والاصل براءة الذمة حتى يثبت فالفرق بين المقدمة
وغيرها في هذا المعنى تحكم بحت كما لا يخفى وقد استدل على مذهبه بوجه آخر مذكور في الرسالة
مع الجواب عنه وثمرة هذا الخلاف ظاهرة هذا ولعلك يكفيك في هذا المقام ما اوردنا في
تحقيق هذه المسئلة وان اردت زيادة التحقيق فارجع الى الرسالة والله الموفق وهو المستعان
والمقصود في التحريم ايه هذا لكن نقول ان ترك الفعل على نحوين احدهما ما هو شايع
وهو ترك الفعل بالكلية بان لا يتحقق اصلا وثانيهما ترك في الجملة اي في ضمن فرد ما والمقصود هنا
هو هذا والمراد انه يجوز ان يحرم احدهما اي يجب ترك هذا المفهوم في الجملة فلا يجوز الاتيان
في ضمن جميع افراده بل يجب اما ترك كل منها او ترك واحد منها وعلى الوجهين يتحقق ترك احدهما
في الجملة ولا يجوز الاتيان بها جميعا حتى لا يتحقق ترك احدهما اصلا فعلى هذا يصح تعلق التحريم بمفهوم
احدهما ولا يلزم محذور ولا حاجة الى القول بتعلقه بالمجموع من حيث هو كما ذكره في المحصول فتامل
وقد افاد بعض الفضلاء ان المقصود من التحريم هو الكف كما سبق فالمراد بكون الحرام مخيرا فيه
ان المطلوب فيه كف كل له افراد ويحصل البراءة بفعل اي فرد من افراد ذلك الكف فالكف
هنا على قياس الفعل في الواجب المخير لا المكفوف عنه حتى يلزم ترك جميع الافراد الا ان هذا
خلاف ظاهر قولهم يحرم واحد مبهم لان ظاهره كون التخيير في نفس الحرام اي المكفوف عنه لا الكف
منه ولذا قال ايضا المحقق ويكون معناه اشارة الى ان المراد خلاف الظاهر فتامل انتهى وكان ما استكشف
به من ان الحرام هو مفهوم احدهما والتخيير باعتبار انه يجوز تركه في ضمن هذا الفرد او ذلك الفرد على قياس
الواجب المخير يكفيك في تصحيح المرام ويكفيك من تمسك بكلمة الكف الذي قد كشفه الذين ليس
لهم من الفهم كشف ولا في العلم كشوف ثم لم يكشف اليه بعدهم الا المكشوف اذ كان مكشوف فتصبر
واستكشف ومن هنا يظهر ان القدر المشترك ايه اي احدهما ايضا واجب وحرام بان يتعلق كل

ذا المراد بالمقدمة ما تترتب عليه وجود الشيء
اما عقلا او وضعا او شرعا او عادة ان غير
المقدمة بهذا المعنى قد يكون كما يكون
السبب شرطا والنسبة اليه
كالاستطاعة فانها اول قيل انها من
انه لا يصح الحج بدونها فتامل منه

واحد من ذينك الامرين لو فعلته حرم عليك الآخر ولو تركته وجب الآخر فيكون القدر المشترك
بينهما اى المفهوم احدهما واجبا لانه يجب الاتيان به البتة فى ضمن احد الفردين ولا يكون حراما
لانه لو كان حراما لوجب تركه بالكلية وانه غير جائز بل الحرام هو مجموعهما من حيث هو وهكذا
الحال فى البواقى وبما ذكرنا ظهر انه يجوز ان يقال الحرام ايضا هو القدر المشترك لانه يجب تركه
فى الجملة وان لم يجز تركه بالكلية وهكذا فى البواقى فتامل   اذا اريد بالواحد غير مفهوم
احدهما بان يتعلق الحرمة بخصوص الفردين على سبيل البدل على ما مر هناك وقد ظهر مما ذكرنا
هناك انه لم يقل فيه بتعلق الوجوب والتخيير بخصوص الفرد بل قال بتعلقه بالمفهوم وكذا
هنا لا يحتاج الى ارتكاب ذلك بل يجوز تعلق الحرمة بالمفهوم على ما ذكرنا آنفا فافهم
اقول فيه بحث اما اولا فلان مفاده لا يخفى ان هذين الايرادين امرهما سهل اما الاول
فلانه يجوز ان يكون الواو بمعنى او واما الثانى فلانه يجوز ان يكون ذكر قوله وليس له للتوضيح
لكن لا محصل لما ذكره شارح الشرح بل ما ذكره الشارح صحيح لا خلل فيه وان كان ما ذكره هو
ايضا صحيحا بعد تبديل الواو باو وليس هو اسبق منه اصلا كما لا يخفى   اى بالحقيقة بحيث
لا يتعدد الا بتعدد الاشارة الا ان المراد بالواحد بالجنس بالمعنى المشهور لا مجال للخلاف
من بعض المعتزلة ايضا كما لا يخفى   المشهور ان ذات هذا الفرد من الفعل الخ ان
اراد بالذات الحقيقة النوعية فالمفروض اتحادهما نوعا وان اراد بها الهوية الشخصية
فلا ينفعه لان مدار كلامهم كما اشار اليه الشارح رح على ما هو مذهبهم من كون الحسن والقبح ذاتيين
ولعل مرادهم كما هو الظاهر من اطلاق الذاتى هو كونهما مستندين الى الحقيقة النوعية واجزائها
لا ما يشمل الهوية الشخصية ايضا الا ان يقال مراد المحشى من ذلك الاصل منهم بان ذات
هذا الفرد وهويته غير ذات ذلك وهو كاف فى الاختلاف فى الحسن والقبح فلا استحالة
فى حسن احدهما وقبح الآخر ولا يلزم كونهما مختلفين فى الحقيقة النوعية حتى يصح ذلك فافهم
ولذلك كان التعظيم لله تعالى وايضا اذا كان سجود الله تعالى واجبا يجب ان يكون
سجود الصنم ايضا واجبا لانه حقيقة واحدة ولا يقول به مسلم   ولا مخلص لهم من ذلك
الا بالقول الخ بعد ما علمت ان المراد بالجنس هنا هو النوع لا يخفى عليك ما فى هذا الكلام
من المناقشة فلا تغفل   وايضا مفهوم الفعل مفهوم جنسى كانه يمكن منع كونه جنسا بل هو

المشهور

المشهور ثم بالمعنى المراد ههنا فتدبر   لان معناه الحكم بان الفعل يجوز الخ فيه نظر اذ
معنى كونه يجوز تركه ان الشارع قال بجواز تركه ومعنى كونه لا يجوز تركه ان الشارع قال بعدم جواز
تركه ولا شك ان هذين ليسا نقيضين اذ يجوز ان لا يقول الشارع انه يجوز تركه وان لا يقول
ايضا انه لا يجوز تركه ولا يلزم ح صدق المتناقضين اصلا نعم لو كان هذا الشىء جائز الترك
وغير جائز الترك فى الواقع يلزم صدق النقيضين لكن هؤلاء المجوزين لتكليف المحال هم الاشاعرة
وهم لا يقولون بالجواز وعدم الجواز الواقعى بناء على نفى الحسن والقبح العقلى بل قالوا ان معنى
كون الشىء جائزا ان الشارع جوزه وكونه غير جائز ان الشارع حكم بعدم جوازه وح يرد ما اوردنا
من ان حكم الشارع بالجواز وعدم الجواز ليس امرا محالا فلا وجه لما نقلنا عنه فتدبر لا يليق ان يستفاد من الامر
بالشىء ان الآمر طالب له ومن النهى عنه انه ليس بطالب له والا لم يقبح الكذب منه تعالى فيلزم ان
يكون تعالى فى نفس الامر طالبا له وغير طالب له وانه تناقض لانا نقول لا يستفاد من النهى الا انه
طالب لتركه واما انه ليس بطالب له فلا الا ان يثبت الشارع امتناع الامر بالشىء مع النهى عنه
والكلام بعد فيه تامل وقال بعض المحشين فى توجيه كلام الشارح ان المحال ثلثة انواع الاول
العليا وهى ما يكون محالا بالنظر الى ذاته وهو بالاتفاق غير جائز والسفلى وهو ما يكون محالا بالنظر
الى ذاته ما عرض له وهو بالاتفاق جائز بل واقع والوسطى وهو ما يكون محالا عادة اى لا يدخل
تحت قدرة البشر عادة كالطيران الى السماء وهذا هو المعنى المتنازع فيه فالمجوزون له قالوا
بجواز ما نحن فيه ايضا نظرا الى انه من قبيل الوسطى وبعضهم نظروا الى معنى التناقض فيه فجعلوه
من المرتبة العليا انتهى وانت خبير بان حمل كلام الشرح على هذا التوجيه ليس ببعيد لكن ما ادعاه
هذا المحشى من ان التكليف بالمرتبة العليا غير جائز بالاتفاق فيه نظر وان كان هو الظاهر من كلام
الشارح ايضا فى المواقف بل الظاهر ان جمهور الاشاعرة ذهبوا الى جواز التكليف بالمحال مطلقا ويجئ
تفصيل ذلك ان شاء الله   وكذا اذا كان بينهما عموم وخصوص مطلق كان العام هو الواجب
اما لو كان العام هو الحرام فلا يمكن الامتثال ايضا كما لا يخفى   لكن بينهما اى بين الجنس والنوع الخ
المحصور والمراد ما اراده الشارح بقوله لا بهما فتامل   اى مطلق لا حقيقة الخ
لا يخفى انه لا محصل لهذا التقييد اذ فى صورة التقييد ايضا لا فساد لغة وعقلا والكلام انما هو فى ما
الفساد لا يشترط التلازم من خارج فلا يغير المقصود هنا حتى لو دل الشرع على الفساد فى صورة التعميم

هو صاحب المراد والمقصود منه

من وجه ايضا لما مر ان المقصود هنا كما لا يخفى هذا على اى المحشى والمطلع ما يظهر من كلام الشارح حيثما
يجى فلا بد من التقييد بصورة الاطلاق بناء على ان فى صورة التقييد بحكم بانتفاء ونفيه لا
شرعا فقط كما ذكره المحشى بالجملة كلام المحشى ههنا ليس على وجهه فتدبر وقوله والا لكان فى التبادر
وقوله اذ لا ينفك السكون فى الصلوة عن الصلوة مبنى على ان يكون المثال ما هو المشهور من الامر
بالصلوة والنهى عنها فى المكان المغصوب لا ما ذكره الشارح من مثال الخياطة فتامل اولا
يتصور هذا فى شانه تعالى يرد عليه بنظر ما اورد المحشى فى بحث مقدمة الوجوب بعوانه اذا تم
الدليل فى حق غيره تعالى يثبت المقصود اذ المخالفون ههنا لم يخصوه به تعالى المقصود ان
نفس النهى هل يدل على ذلك ام لا من غير نظر الى خصوص مادة وهو يثبت بما ذكر الا ان يقال
ان من كان شاعرا فهو شاعر بالتخصيص فلا يتم فى حقه ومن لم يكن شاعرا فهو وان لم يكن شاعرا
به عند الطلب لكنه بحيث لو شعر به اى بالتخصيص لاحظه ملاحظة صحيحة فقد يكون شاعرا بالتخصيص
ويكون مطلوبه غير الفرد المنهى عنه فلا يتم الدليل فى حقه ايضا فتامل وايضا اذا لم يكن هناك مورد
فى هذا اما لا يحصل له اما اولا فلان المخالف يقول ان الخياطة فى الحرم ليست فردا للامر يسعه به لم
يمتثل به الامر لانه ليس بجائز فيكون الاصل الجواز لا ما فيه كما لا يخفى نعم لو كان الاصل الوجوب
لكان منافيا له والى هو ولو قيل ان هذا الوجه لم يكن فردا للوجوب يكون حراما لانه تصرف فى ملك
الغير وانه غير جائز وان نظروا الى المثال المشهور من الصلوة فى المكان المغصوب لا يتأتى اذا لم تكن
واجبة يكون محرمة لعدم جواز عبادة لا يكون متلقاة من الشارع فنقول انه يشكل القول باصالة
الجواز بل الاصل الحرمة التصرف فى ملك الغير ما لم يعلم جوازه وكذا عدم جواز العبادة ما لم يعلم ورود
بها فتامل واما ثانيا فلان بعد ثبوت الحرمة بالنهى لا معنى للتمسك باصالة الجواز ويمكن دفعه بان المراد
بالجواز هو جواز الخياطة من حيث هى مع قطع النظر عن اشتمالها على الدخول فى الحرم بمعنى انه لا يترتب
عليها عقاب غير العقاب الذى يترتب عليه فافهم كالاباحة الاصلية لبعض الاباحة
بالاعيان والجواز بالافعال فشبه هذا بتلك الا ان الاباحة يعم القسمين وح يحتاج توجيه
التشبيه الى عناية فافهم لان ما لا يتم الوجوب الا به الخ لما كان هذا الدليل اورده المص
وهو لم يقل بوجوب المقدمة مطلقا فيصح الرد عليه كما لا يخفى لكن الاصل عدم طريان الاصطلاح
من الشارع لكن يحكى عن المص فى مبحث النهى ما يدل على ثبوت الاصطلاح الشرعى للباطل

فيما وقع النهى عنه فاستقر وقد اشار اليه الشارح حيث قال وذلك لا يخرجها من حقيقتها وذلك
لان لفظ الحقيقة مستعمل غالبا فى الامور الكلية كالماهية على ما ذكره المحشى فى حواشى التجريد
وعدم جواز ترك الصلوة يثبت بخطاب آخر هذا حق لكن يشكل الامر من حيث ان هذه الصلوة
المخصوصة وجب الاتيان بها ووجب تركها ايضا لانها فى الدار المغصوبة والحاصل ان جهتى
الوجوب والحرمة متلازمتان فيلزم التكليف بالمحال المحال الا ان يقال انه لا بأس به اذا كان
ناشيا من فعل المكلف لانه باختياره شرع فى الصلوة المذكورة فيجوز ان يكلف بالمحال ولا قبيح فيه
لكن هذا لا يصح من جانب المص لانه حكم بامتناع تعلق الامر والنهى معا بالخروج عن المكان المغصوب
مع ان ما ذكرنا يجرى فيه ايضا كما سيجى فانتظر فالمخلص ان لا يسلم عدم جواز القطع فى امثال هذه
الصور فتدبر فى الاماكن السبعة وهى المزبلة والمجزرة وقارعة الطريق وبطن الوادى والحمام
ومعاطن الابل وفوق ظهر الكعبة ويروى بدل بطن الوادى المقبرة كذا فى حاشية اللاهيجى
فان قلت فوضعنا ارشادا فى الحمام قد يزول ويبقى الكراهة فقد انفك جهة الكراهة عن جهة الوجوب
فافهم على ان ذلك غير صحيح اما لانا نفرض الكلام فيما تحقق فيه وضع الارشاد فيكون جهتا
الوجوب والكراهة غير منفكين فيه بناء على الاشتراط المذكور واما لانه وان انفك جهة الكراهة
عن جهة الوجوب لكن محل الكراهة لم ينفك عنها ومنشأ الاستحالة ليس الا ذلك كما لا يخفى واما
لانه لا يجرى ذلك فى جميع الامثلة كالصلوة فى مواضع التهم كما لا يخفى وح يكون قوله ولو مثل بها لنا
لعدم الافادة فتدبر فاذا سلم انه يبقى الكراهة حين زوال الوصف الذى هو سببها
قال فى الحاشية لا اعرف به صاحب هذا التوجيه وكان مراده لصاحب التوجيه هو صاحب فان
نفسه حيث قال انه يبقى الكراهة مع زوال وصفه فهذا ايراد على القائل بناء على هذا التوجيه من
جانبه اورادا به القائل نفسه حيث صرح بان مرجع الكراهة اشتمالها على وصف منفك عنه وظاهر
ان الكراهة لم تنفك عنه اصلا فقد اعترف ببقاء الكراهة مع زوال الوصف الذى هو سببها فافهم
فقد يصدق على الصلوة فى الحمام الخ حاصله انه يصدق عليها الكراهة بالمعنى الضد للوجوب وفيه تامل
لانا لا نم تضاد المعنى الذى ذكره مع الوجوب وانما الضد للوجوب هو الذى يكون مجرد تركه سببا
للثواب وفعله لم يكن موجبا للعقاب وهذا المعنى لا يصدق على الصلوة فى الحمام كيف ولو كان
المكروه هو ما ذكره يلزم ما اورده فى العلاوة من لزوم كون الصلوة فى ابتداء الوقت مكروهة اذ يصدق عليها

في كتب الاصولية في حاشية حاشية
منه

فيه انه نهى عن الصلوة فى المجزرة والمقبرة
المجزرة الموضع الذى تنحر فيه الابل وتذبح
فيه البقر والشاة نهى عنها لاجل النجاسة
التى فيها من دماء الذبائح وارواثها
وجمعها المجازر نهاية ابن الاثير

لكن هذا يرجع الى ما ذكره بقوله
واما ثانيا كما لا يخفى منه

ان ترکها فيه بان لفعلها في غيره موجب للثواب وفعلها ليس سببا للعقاب الا ان يدعى
ان الثواب هناك انما يترتب على ترك الصلوة في الحمام من حيث انه ترك لها وههنا لا يترتب
الثواب على الترك من حيث هو بل انما يترتب الثواب على فعلها في المسجد لكن اثبات ذلك
مشكل جدا فتدبر ما في الشرح من الكون مختص بالعلوق ولا حاجة الى ارتکاب استراح
من ان المراد بالكون هو الفعل اللازم له من باب اطلاق اللازم وارادة الملزوم
والا في المكان لا دخل له في الصوم بل في الصوم في الاولى ان يقال والا فالمكان لا دخل له في
كراهة الصوم على ما علم من الشريعة فافهم لجواز ان يوجد امر غير صحيح لكن فيه الاستبعاد
الذي نقل سابقا عن الامام فتذكر اقول ولو حمل الصحة على معنى كون الفعل في الاخلى
سخافة هذا التوجيه ورکاکته يرد ان ما ذكر من عدم الح حاصله ان هذا لا يصلح توجيها لكلام
الشارح لانه جعل عدم الامر بالقضاء دليلا لسقوطها بها وهو لا يصلح لذلك على ما ذكره وحاصل
الايراد الثاني ظ ويمكن توجيه كلام القائل بان مراده ان اسناد نقل السقوط الى القاضي اشارة
الى البطلان مذهبه لان المنقول عن السلف هو سقوط الطلب بها لكونها صلوات ماموربها فهو
لا ينقل الجزء الاول وتمسك به فلا يخفى ترك الجزء الثاني والذهاب الى خلافه مع نسب نقل الاجماع
ههنا الى القاضي علم منه فرد مذهبه لانه معلوم ان الاجماع المنقول لو كان هو بالنحو المذكور لا على ما ذكره
القاضي فنقل نفسه لا فاذا علم ان الاجماع المذكور كان حقا عنده فيبطل مذهبه وعلى هذا فالمراد
بقوله وقد سقط اجماعا هو السقوط الشامل لما هو مذهب القاضي لكن يثبت مطلوبه وهو
السقوط بها بالمعنى الذي اراده بالاشارة المذكورة او اراد به السقوط بها بالمعنى المطلوب
ونسبته الى القاضي باعتبار انه نقل الاجماع ههنا والاجماع الواقع ههنا هو بهذا النحو فكانه نقل
الاجماع على هذا المعنى وعلى هذا ايضا يحصل الاشارة الى البطلان مذهب القاضي لما ذكر في الدليل
عدم الامر بالقضاء مع انه لا يصلح للدلالة تبعا للقاضي والا فالاجماع منقول عن السلف على ما ذكره
الامام ولا يحتاج الى الاستدلال عليه مع ح لم يكمل القائل كلام الامام على ان الناقل هو القاضي بل حمل
كلامه على انه كان نقل القوم من السلف سقوط الطلب كذلك نقلوا عنهم كونها ماموربها ايضا فاذا ثبت
ان الخصم بالاجماع فلا ينبغي ان يخرق الاجماع في عين نقله الاجماع والتمسك به لانه نقل الاجماع
على الجزء الاول وتمسك به وخالف الاجماع الواقع على الجزء الآخر ولم يلتفت اليه ولم يتذكر فتامل

ولا يخفى ان حمل كلام القائل على ما ذكرنا ليس بعيد وبه يندفع كلا الايرادين لكن الظ انه ليس
غرض المحشي ذلك ولم يخطر بباله اصلا فتامل المحشي وهو اقعد بمعرفة الاجماع الا انه تمکن
وشانا من غيره بمعرفة الاجماع الا اعرف كذا في الردود والنقود في الحاشية بان قول
المحشي او لبعده مشعر بنيه اشعار بانه يمكن توجيهه بان يحمل على الاستطراد فافهم بل الكون الاول
حاصله ان الحركة هي الكون المذكور ثانيا ولا في عبارة شارح الشرح وكذا السكون هو الكون المذكور
فيها اولا ولا دخل للكون المذكور ثانيا فيها اصلا بل ذلك ان الكون المذكور فيها ثانيا هو كون
اول في نفس الامر على ما لا يخفى ولذا وجه المحشي بالكون الاول لانه لا يخلو اما ان يكون كونا ثانيا
في مكان اول فهو سكون او كونا اولا في مكان ثان فهو حركة اخرى غير الحركة التي هي الكون الثاني
الى الكون الاول المذكور في عبارة شرح الشرح هذا ما نقل منه في الحاشية اراد به ما ذكر الح متعلق بقوله
بل الكون الاول وبيان للكون الاول على ما ذكرنا واما قوله في آخر تلك الحاشية بعد كونه في مكان
آخر على ما يرا اينا في النسخ فكانه سهو والصواب بعد كونه في ذلك المكان على ما وقع في الاصل في
عبارة شرح الشرح وهو ظ ثم ان الظاهر كون الكون جزء المتحرك والسكون ان يكون الحاجز
آخر غير الكون وعلى ما ذكره شارح الشرح وكذا على ما ذكره المحشي اولا وثانيا ليس كذلك بل الحاصل كل منها
من كونين فالمراد بكون الكون جزءا ان الكون الواحد جزؤها بخلاف ما ذكره المحشي آخرا فانه
ح يكون لها جزء آخر غير الكون على ما لا يخفى هذا وليح فافهم كانه اشار بلفظ ثانيا الى
هذا الاشارة ما نطق به الابهري وليس بشيء لان الشارح قال في كثير من المواضع اولا وثانيا
وثالثا ولا يكون فيها نكتة اصلا كما يظهر على الناظر في الشرح فمن لم يظهر مدرك شرعي قد رضا
كلام على هذا الكلام والاولى ان نزيده ايضاحا فنقول انه لو قيل انه لو وقع الامر بالعلوق من غير
تقييد بمكان خاص فالاصل جواز الاتيان بها في كل مكان ما لم يتحقق مدرك شرعي يدل على عدم الجواز
في مكان وكذا لو حكم الشارع بوجوب القضاء في الصوم فالاصل جوازه في كل يوم الا ما علم من الشارع
عدم جوازه فيه والمكان المغصوب لم يعلم عدم جواز الصلوة فيه فيحكم بالجواز ويوم النحر علم عدم
جواز الصوم فيه فقد فكم لم يجوزه لمكان نهيه واما لو قيل ان الاصل في الاشياء الجواز فالاصل جواز
الصلوة في المكان المغصوب والصوم يوم النحر على ما يفهم من ظ كلام المحشي فغير مستقيم كما عرفت ولا يخفى
عليك ان كلام المحشي ههنا قابل للتوجيه بان يحمل على ما ذكرنا اولا لكن كلامه هناك بعيد عن التوجيه فتامل

الاشعار تنفيظ الاشعار

بناء على ما ذكره شارح الشرح وعلى التوجيه الاول
علمت ان المراد ان كلا منهما مركب من الكونين وعلى
ما ذكره ثانيا المراد ان مجموعها مركب من الكونين
فتذكر

ثم لا يخفى ان محصل ما ذكره المحشي هنا ان المراد بالصحة في هذا المقام هو الصحة لغة وعقلا كما اشار اليه
سابقا في الابنية المتعلقة بدليل المذهب المختار وح فمتى لم يظهر مدرك شرعي يدل على الفساد
شرعا فيحكم بالصحة الشرعية ايضا وان تحقق فيحكم بالفساد شرعا ولا ينافي ذلك الصحة لغة وعقلا التي
هي المراد هنا ففي الصلوة في المكان المغصوب لما لم يتحقق مدرك شرعي يدل على الفساد فيحكم
بالصحة اذ لا مانع عنها الا اجتماع الوجوب والحرمة فيها وقد بينا انه لا استحالة فيه واما صوم يوم النحر
فلدلالة الاجماع على عدم جوازه فيحكم بالفساد ولا يبقى اثر للدليل المذكور هنا فيه ولعل غرضه من هذا
التفصيل تحقيق بحيث يظهر سر ما اختاره المص من صحة الصلوة في الدار المغصوبة شرعا ايضا و
عدم صحة يوم النحر والا فالجواب هنا تم بمجرد ان الغرض هنا الصحة لغة وعقلا ويلتزم ذلك في صوم
ذلك صوم يوم النحر ايضا ولا ينافي ذلك عدم صحته شرعا حتى لو ظهر من الشرع عدم صحة الصلوة في الدار
المغصوبة ايضا لما ضر لغرض المص ولكن لتوجيه الدليل بحيث سلم يندفع ذلك ويحتاج الى ما ذكره
المحشي من التفصيل بانه انه لا شك ان من يقول بالصحة لغة وعقلا يقول بالصحة لغة وعقلا يقول
بالصحة الشرعية ايضا اذا لم يوجد في الشرع دليل على خلافها في نقوض المستدل انه لو كانت الصلوة
في الدار المغصوبة صحيحة الى شرعا باعتبار ما هو مذهبكم اذ لم يوجد دليل شرعي على فسادها والتفصيل
لا الحكم بالفساد ايضا على ذلكم لكان صوم يوم النحر ايضا صحيحا لاشتراكه معها فيما ذكر مع ان العلما
لم يقولوا بصحته وظ ان الدليل بهذا التوجيه لا يندفع الا بما فصله المحشي من ان في الصلوة
في الدار المغصوبة عدم المدرك الشرعي لبطلانها صحيح واما في صوم يوم النحر فلا اذ الاجماع والنهي
عنه مدرك شرعي لبطلانه فتدبر وقد اعترض على هذا الجواب بانه لا يمكن الجواب عما ذكره من قبل
المص لانه سيذكر المص في مبحث النهي وقد اشار هنا ايضا في الجواب ان النهي التحريمي
شرعا قد في بطلان العبادات وان كان لوصفه وبنى على ذلك كون المنهي عنه لوصفه فاسدا شرعا
فكيف يمكن له ان يقول انه ليس هنا مدرك شرعي للفساد اذ النهي التحريمي وان كان من الوصف
عنده مدرك شرعي للفساد وهو موجود في الصلوة في المغصوبة كما هو موجود في صوم العيد
فيقتضي قاعدته في المنهي عنه لوصفه انه ما لم يدل دليل على جوازه حكم بالبطلان ولكل ما استثني
المستثنى من عدم الجواز ولذا التزم في الجواب الثاني ان القاعدة الشرعية تقتضي بطلان الصلوة
المذكورة لكنها خرج لدليل خاص يوجب مخالفته الظاهر المستفاد من القاعدة الشرعية ولا يخفى

ان

ان كل ذلك عكس ما ذكره المحشي من القاعدة فلا يمكن الجواب من قبل المص بما ذكره وما ذكرنا
يظهر ف وما ذكره المحشي من القاعدة فلا يمكن الجواب من قبل المص بقوله ولو سلم عدم الاجماع
الخ في بيان المخصص بين صوم يوم العيد من انه نهي عنه شرعا والنهي يدل على الفساد وبخلاف
الصلوة وذلك لما عرفت ان دلالة النهي على الفساد شرعا مشترك بينهما بزعمهم حتى نقل عن مالك
وهو شيخ المص وامام التفريع بين والمنهي عنه لغيره ايضا والمخصص في جانب الصلوة على
عكس ما ذكر فالصواب في الجواب ان يقال مرادنا بالصحة هنا الصحة لغة وعقلا بانه على الكمال
اعتبار الجهتين عقلا لا الصحة شرعا وهي مشتركة بين الصلوة المذكورة وصوم يوم العيد وما
ذكرت من الاجماع على خلاف صوم يوم العيد انما هو الفساد ويقتضي استعمال الشرع وليس الكلام
هنا فيه بل نم ان استعمال الشرع يقتضي بطلان الصلوة المذكورة ونتخلف لدليل خاص بها
مع انه لو كانت باطلة ايضا شرعا لما يضرنا اذ البطلان الشرعي لا ينافي مقصودنا من الصحة لغة وعقلا
انتهى وفيه تامل بان كون النهي التحريمي وان كان لوصفه ظاهرا في بطلان الذات عند المص لا ينافي
ما ذكره المحشي من عدم المدرك الشرعي بين والصلوة المذكورة اذ قد صرح المحشي بانه لا نهي عن الصلوة
في المكان المغصوب بل النهي يتعلق بالدخول في المكان المغصوب فليس ح داخل تحت النهي
في العبادة فقوله وهو موجود في الصلوة في المغصوبة م عند المحشي وهو لا وقوله فيقتضي قاعدته
في المنهي عنه وان كان لوصفه لا فيما نهى عن امر خارج عنه ايضا فليس قاعدته عكس ما ذكره المحشي
واما التزامه في الجواب الثاني ان القاعدة الشرعية تقتضي بطلان الصلوة المذكورة ايضا فهو
فلو سلم فلعله على سبيل التنزل مع ان المحشي قد حكم بين الجواب الثاني وقال والحق في
الجواب ما ذكرناه وما ذكرنا يظهر ف وما اورده على قوله ولو سلم ايضا وكذا ما ذكره في الجواب
الصواب من تسليم ان استعمال الشرع يقتضي بطلان الصلوة المذكورة ايضا اذ البطلان الحكم به على
سبيل القطع لا على طريق التسليم والتجويز كما يظهر على من له دربة باساليب الكلام فتامل واما اذا
اسقط هذا التسليم عن البين فهو يرجع الى ما ذكرنا من ان الجواب يتم بمجرد ان الغرض الخ وقد عرفت
ان جواب المحشي ايضا يرجع اليه مع زيادة تحقيق ينفع في المقام جدا بل قد عرفت انه يمكن توجيه
الدليل بوجه لا يندفع بمجرد ما ذكر بل يحتاج الى ما ذكره المحشي من التفصيل فتامل وهنا بخلاف
الصلوة في المكان المغصوب اه فاصله على ما يظهر منه في بحث النهي وان اراد ... بعبادة

الشبكة او عقلا فقط وهذا اولى وفيه الذاتية بحيث يمنا الصحة اللغوية الغير فافهم منه

صريحا وان كان لوصفه مانه يق لا تصم يوم النحر فهذا هو الدال على الفساد عند المص
واما اذا لم يقع النهي صريحا عن العبادة بل تعلق بامر هو في الواقع قد يقع جزءا
للعبادة مثل النهي عن الكون في المكان المغصوب اذ لم يقل الشارع لا تصل في
المكان المغصوب بل قال لا تتصرف في ملك الغير وذلك النهي لا يتعلق بصريح
العبادة فهو لا يوجب الفساد ولذا جمع المص بين القول بان النهي في العبادات
موجب للفساد وعلى ما سيجيء منه في بحث النهي وبين القول بصحة الصلوة في المكان
المغصوب اي الصحة شرعا على ما علم من مذهبه وان لم يكن كلامه ههنا في الصحة الشرعية كما عرفت
واشار اليه المحشي ايضا سابقا بل يمكن ان يحمل كلامه ههنا ايضا على الصحة الشرعية بان يق انه اذا
ثبتت الصحة لغة وعقلا بما ذكر من الدليل فقد ثبتت شرعا ايضا اذ لم يوجد مدرك شرعي
يدل على الفساد وعلى ما ذكره المحشي وان ترك هذا الظهور لكن لا يجب ان يخص حمل كلامه
بان الصحة في المغصوبة بما لم يتعلق النهي به صريحا فتامل بذا ولقد ذكر بعض الفضلاء
اولا مدرك لا فائدة فيما اختاره المص ههنا من صحة الصلوة في المكان المغصوب ومن
ما سيأتي منه من ان المنهي عنه بالنهي التحريمي وان كان لوصفه فاسد كما هو مذهب امامه
مالك واجاب بان مراده بالصحة ههنا الصحة لغة وعقلا وانه لا استحالة عقلا في اجتماع
الوجوب والحرمة في شيء واحد من جهتين وما اختاره فيما بعد من ان النهي يقتضي الفساد
المراد الاقتضاء الشرعي بحكم التتبع فان النهي التحريمي يرجع غالبا في استعمال الشرع الى الذات
من جميع الجهات فيبطل شرعا وان كان العقل لا يابى صحته ثم اورد ان للظان ان المص
قال بالصحة الشرعية ايضا في الصلوة في المغصوبة وان لم يكن مراده ههنا اثباتها فكيف يجمع بينها
وبين الحكم بالفساد والنهي عنه شرعا ثم اجاب بان الصلوة في المغصوبة بزعمه من جملة ما استثناه
من هذه القاعدة الشرعية لدليل خاص فيها يوجب صحتها لانه ابدا الغالب كما سيذكر في
جواب الدليل الثاني للقاضي والمتكلمين ثم قال وانا دفع التدافع بان حكمه ثمة بالفساد مخصوص
بما اذا كان النهي عن الشيء لوصفه دون ما كان النهي عنه لغيره ايضا والظاهر انه موافق لامامه وكونه
انه مخالف له فيشبه التدافع على امامه لانه قال بصحة الصلوة المذكورة فتامل مع ان اطلاق عبارة المص
ثمة وجريان دليله في الصفة المفارقة ايضا والتزامه ههنا في جواب الدليل الثاني للقاضي ان القاعدة

الشرعيه

الشرعية يقتضي بطلان الصلوة المذكورة ايضا كصوم العيد الا انه خارج لدليل خاص به لا يناسب
تخصيص القاعدة بالمنهي عنه لوصفه وجعل الصلوة المذكورة من المنهي عنه لغيره فتامل انتهى وفيه
تامل لان الظ ان المراد بالمنهي عنه لغيره هو المنهي عنه لصفة مفارقة كما اعترف به هذا الفاضل
ايضا في مبحث النهي ويلوح من كلامه ههنا ايضا ويظهر ايضا من تمثيل العلامة الحلي رحمه الله والآمدي
وغيرهما له بالنهي عن البيع وقت النداء ويؤيد تكون الحكم هو اتفاق الامامة في فساد المنهي عنه لغيره
ايضا لو سلم لا ينافي ما ذكره المحشي اذ الصلوة في المكان المغصوب على زعم المحشي ليس منهيا عنه
صريحا اصلا بل وقع النهي عن امر خارج عنه نعم لو كانت منهيا عنها صريحا لكانت فاسدة
وليست فليست وبالجملة خص المحشي النزاع المذكور ثمة بالمنهي عنه صريحا فيخرج الصلوة في المكان
المغصوب عن محل النزاع لكنه عمم بالنسبة الى الصفة اللازمة والمفارقة ايضا فهي لا ينافي
ما نقل عن مالك ورد على من خص قول المص بالفساد في الصفة اللازمة لدفع التدافع
المذكور بان فيه التزام مخالفة الامامة على انه لا يرفع التدافع عنه وبعد هذا كله لا مجال
لمثل هذا الايراد عليه واما الحكم على الصلوة المذكورة بانها منهي عنها لغيرها كما وقع في كلام
هذا الفاضل فليس في كلام المحشي اصلا نعم اشار الى ان العلامة حكم بذلك والمحشي قد رد عليه اولا
ثم بعد ما ذكر هذا التحقيق قال والاولى ان المراد من المنقول في كلامه هو توجيه لكلام العلامة بحمل
المنهي عنه لغيره على ما ذكره ولعل هذا على خلاف الاصطلاح المشهور فيه فتامل واما اطلاق عبارة
المص ثمة حيث قال المنهي عنه لوصفه كذلك وكذلك جريان دليله في الصفة المفارقة فظاهر انه لا ينافي
ما ذكره المحشي واما التزامه في جواب الدليل الثاني للقاضي ان القاعدة الشرعية يقتضي بطلان الصلوة
المذكورة فقد عرفت انه على تقدير تسليمه لعله وقع على سبيل التنزل فتامل اشد ثانيها
ان نهي التحريم كما لا يخفى ان بعد توجيه الدليل بالنحو المذكور سابقا يمكن توجيه هذا الجواب بحيث
يزول عنه الارتياب فان خلاصة الدليل على ما قررناه هو انه لو صحت الصلوة شرعا كما هو مذهبكم
اذ تقولون انه لا مفسدة فيها باعتبار اجتماع الوجوب والحرمة لاعتبار الجهتين وليس شيء كما من
خارج يدل على الفساد الشرعي فيكون صحيحة شرعا فيصح صوم يوم النحر ايضا اذ لا استحالة فيها ايضا
لجواز اجتماع الوجوب والحرمة باعتبار الجهتين ولا مقتضي للفساد غيره وح فالجواب ان صوم
يوم النحر وقع النهي عنه ولا يمكن فيه اعتبار الجهتين فان النهي التحريمي ينصرف الى الذات غالبا

حيث قال وجريان دليله في الصفة
المفارقة فتنقض نسخه

[illegible] بعض المذكور عند [illegible]
[illegible] الجهتين [illegible]
[illegible] ودفع [illegible]
[illegible] الوجوب الجهتين
[illegible]

الا الدليل خاص يوجب اعتبار الجهتين فان النهي المخرج فيه كطلاق الحايض مثلا كما سيجئ
منه في مبحث النهي واما الصلوة المذكورة فلم يقع النهي عنها فلذا اعتبرنا الجهتين فيها ولعلهم
سيعرض لهذه الزيادة لزعم الاختصار وزعم عدم الحاجة الى الاظهار ولا يخفى انه لا ينطبق
هذا الجواب على ما ذكره المحشي في الجواب الحق لكن وجه التفرقة فيه بين الصلوة والصوم انما
هو ما ذكره بقوله ولو سلم لا ما ذكره اولا فتامل وقد افاد بعض الفضلاء ان هذا الجواب يمكن حمله
على ما نقلنا عنه من الجواب الصواب بتكلف بان يقال ان المراد ان ما ذكرت من فساد صوم
يوم العيد فهو من جهة الشرع للقاعدة المذكورة ونسلم جريان هذه القاعدة في الصلوة المغصوبة
وانه يقتضي فسادها لولا دليل خاص لا نشاء ها لكن لا يضرنا لان مدعانا الصحة لغة وعقلا
لا شرعا بل لو لم يكن صحيح شرعا لا يضر بمدعانا ايضا كما ذكرنا فتامل فالظاهر لا يخفى ان انطباق الجواب
على ما ذكرنا ان المراد الصحة العقلية واللغوية دون الشرعي لا ينافيها لا في الصوم ولا في الصلوة المذكورتين
وان الصلوة المذكورة صحيحة شرعا ايضا فلا مدخل له في الجواب لكن حقيقة الحال برزعم المجيب كذلك واذا
قلنا ان حمل الجواب الثاني المذكور في الكتاب على ما ذكرنا تكلف اذ على هذا لم يكن اسقاطه مذكورا
في الكلام مع التعرض لما لا احتياج اليه هذا انتهى وبما اوردنا من التوجيه غنيمة لك عما ارتكبه فتامل
اجيب ثانيا بان الكلام فيما نهي اي ظاهره ان المراد ان النهي التحريمي في الصوم لكن قد يعتبر
الجهتان لدليل خاص شرعي يدل على الصحة ومرادنا من الصحة ههنا اي الصحة فيما دل الدليل عليها
وهذا لا يوجب صحة صوم يوم النحر لانه داخل في كلية المصنف وبناء على الكلام اذ لم يوجد فيه دليل
يدل على الصحة بخلاف الصلوة المذكورة اذ قد وجد الدليل على صحتها وهو الآيات والاجماع
هذا ويرد عليه ما اورده بعض الفضلاء من ان الالزام عليك باعتبار الصحة التي توجها ولا لك
وذلك ولا يليك لا التقييد بالصحة المخصوصة بالصلوة المذكورة بل لا بد من ذكر الدليل المخصص للصلوة
من القاعدة المذكورة وايضا لا يلايم ذلك تحرير المسئلة في كل ما ورد فيه الامر والنهي والحكم
بالصحة في الكل اذ كان باعتبار الجهتين لان المخصص الصحة الشرعية ليس في الكل هو ذلك الحق في الجواب
هو ما ذكرنا فتذكر وتبصر اما اولا فلانه اذ كان اي لعل مراد الشارح الشرح ان العدول بسبب
مجموع الآيات والاجماع لان كلاهما يصلح دليلا برأسه فلعله لا يرد ما اورد المحشي بل يمكن دفع
ما اورده بقوله واما ثانيا فلان الاتفاق غير احد ان لم يكن حجة فلا يصلح تاييدا للآيات به

حتى لتوقف ان اورد ههنا لا يرد ما ذكرنا فتامل

اذ يبعد جدا اتفاق هؤلاء الاعلام على ما لا مستند قوي له فتامل واما ثانيا فلان ظاهر
الآية لم يمكن ان يبقى هذا لكن لكن الدليل الدال على وجوب قضاء الصوم معارض بالاجماع
على عدم جوازه في يوم النحر كما اشار اليه شارح الشرح بل وقع الاتفاق على ذلك اي البطلان فله
يصح العدول عن الظاهر وهو المعارض وفيه بخلاف الصلوة اذ الآية الدالة على وجوبها خال عن المعارض
فيصح العدول عن الظاهر وهو ما ذكر وفيه بخلاف الصلوة اذ الآية الدالة على وجوبها خال عن
النهي الدال على الفساد الى الجواز هذا ما اشار اليه فيراد شارح الشرح بعدم اقامة الدليل المعارض في
الصوم عدم اقامة الدليل الخالي عن المعارض فيه فتامل والحق في الجواب ما ذكرناه قد عرفت
انه يمكن حمل الجواب المذكور في الكتاب عليه فتذكر كما ان الاستقرار اشارة الى منع الملازمة
وقد وجه بقبل ما ذكره شارح الشرح من ان العدول عن الفساد في الصلوة لدليل في الصلوة المذكورة
لم يوجد دليل للعدول فيه بعد اعني الحكم بالفساد لكن ذكر في بيان الدليل للعدول في الصلوة ما
رأينا الاولى العدول عن ذكره فافهم وهذا القايل جعل هي لما ذكر القايل انه يصح صوم يوم النحر
على كراهته عند بعض اراد المحشي تحقيق الحال حتى لا يتوهم ان المراد انه يصح قضاء رمضان فيه او اذا
نذر يوما فتذكر ان هذا القايل جعل كلما ذكر القايل متعلق الوجوب صوم يوم النحر او النذر ان يصوم
منه لا ما ذكر من الصورتين وقد ذهب ابو حنيفة الى صحته على ما نقله المحشي سابقا ايضا فيصح ما نقله
هذا وحاصل اعتراضه انه لا يصح ان يجعل كلام المستدل في صوم يوم العيد في تلك الصورة لانه اذا كان
كذلك فقد تلازم جهتا الوجوب والحرمة ويخرج محل النزاع لانه لا يمكن الامتثال فلذا وجه الاستدلال
بل يجب ان يقال المراد قضاء رمضان في يوم النحر او اذا نذر يوما ما حتى يكون من قبيل المتنازع
فيه ويظهر وجه الاستدلال للخصم بانه من المتنازع فيه وانه ليس بصحيح فتدبر وههنا كلام وهو انه
قال القايل متصلا بقوله في التزام الصوم قربة واما كونه واقعا في يوم النحر فانه حصل باختيار
المكلف بجميع بينه وبين الصوم فكان كالصلوة في غير المسجد المغصوبة التي هي افضل ينعقد نذره
بالصلوة فيها ولا يجب ادائها في ذلك المكان انتهى ولا وجه له محصلا غير ان يكون مراده ان ابا حنيفة
يقول بانه اذا نذر الصوم يوم النحر فينعقد الصوم المطلق ولا يجب ان يكون في يوم النحر وعلى هذا
يندفع الايراد الذي ذكره المحشي اذ الصوم المطلق ينفك عن اليوم النحر ويكون كالكون في المكان المغصوب
لكن لا يخفى انه لا يلزم هذا التوجيه الذي ذكره القايل ايضا لانه في هذه الصورة اذا وجب ايضا الصوم

ولا يجوز ان يكون في يوم النحر فلا يصح القول بصحة الصوم يوم النحر مطلقا مع ان مبنى هذا التوجيه
على صحة الاداء ان يكون مذهب ابي حنيفة ان النذر ينعقد بالصوم المطلق الا ان الافضل ان يقع
في غير يوم النحر لكن يجوز ان يقع فيه ايضا على كراهة وتلك الكراهة عارضة من الرجوع النذر
الى الصوم المطلق على هذا يندفع ايراد المحشي ولا ينهدم بنيان التوجيه فتدبر
الى انه تكليف بمحال فقد مر الاشارة ايضا الى ما فيه فتذكر   وقد مر الاشارة
بقوله وظاهر انه ليس من قبيله   على انك قد علمت الى آخره
وكان حمل الكلام اولا هذا البعيد جدا فان الظاهر ان التعبير
في قول الشارح فانه تكليف بمحال راجع الى تعلق الامر والنهي معا بالخروج لا الى قوله ما لا يكون
لك على ما هو مقتضى هذا التوجيه فالظاهر ما ذكره بقوله ويحتمل ان يحمل الكلام وحمل قوله تكليف
بمحال على الاضافة كما ذكره في الهم   ويمكن ان يقال ايضا في صورة تلازم ما فيه ايضا
ما اشرنا اليه سابقا مع زيادة التكلف والتعسف فتذكر   وذلك لان نقل المسئلة وايضا
محصل ما قاله الامام يرجع الى ان الامر بالشيء قد يجتمع مع ترتب العقاب عليه وظاهر ان هذه مسئلة
اصولية اذ هي نظر في ان الوجوب الذي هو من احكام الشرع يجوز تعلقه ببعض افعال المكلفين
ما ادعوا في دار التكليف هو الفعل الذي يترتب العقاب عليه وهي فرق بينها وبين ان الامر
بالشيء هل يجوز اجتماعه مع النهي عنه وانها لا تصح الامر بما يعلم انتفاء شرطه الى غير ذلك من المسائل
فتامل   اقول ومبنى خطاء ابي هاشم كما قد لوحنا سابقا الى ان هذا ليس ببعيد لانه لما صدر عنه
اختيار الدخول في المكان المغصوب فيجوز ان يكون مامورا بالخروج وان يكون منهيا عنه ايضا زجرا
لما صدر منه وليس ذلك قبيحا من الحكيم تعالى انما القبيح ان يكلف بالمحال اذا لم يصدر منه اختيار شيء
موجب لاستحقاق ذلك وهذا ظاهر ولا يخفى ان ما ذكرنا مستتبع لمذهب ابي هاشم ودفع للاستبعاد
عنه واما الذي يترتب ويوقع الحكم به فيمكن ان يقال في بيانه ان الخروج مستلزم للغصب والتصرف
في ملك الغير بغير اذنه وذلك الغصب داخل في عموم الغصب المعلوم حرمته فيكون حراما منهيا
عنه ومامورا به ايضا ولا يوجب ذلك خروجه عن الحرمة اذ لا منافاة بينهما فبناء العموم كما ادل
فيكون واجبا وحراما معا وهو المطلوب فتامل واما ما ذكره الامام فان كان مراده انه لا نهي عن
الخروج اصلا لا حتى باعتبار الكون الذي يتضمنه ومع ذلك حكم باستصحاب المعصية عليه فهو بعيد جدا لانه
اذا لم ينه عنه ولم يترك مامورا به فلا وجه لعصيانه ولو جوز ذلك يجوز عصيانه بعد الخروج ايضا ولم يجوزه

ومن ذكره النقص ... وان ذكر ... [illegible]

اصر هذا واما ما ذكره المحشي من ان ذلك في ابتداء المعصية لا في دوامها كما ذكره شارح الشرح اولا ان
المعصية قد يكون بالذكر وقد يكون بفعل ما هو سبب عن فعل الاختياري كما ذكره الابهري فبعيد
اما الاول فلانه بعد ارتكاب المعصية ابتداء اذا لم يفعل عصيانا آخر فالقول بتجدد العصيان
بمجرد ذلك مما ينكره الضرورة والوجدان واما الثاني فلانه اذا كان فعل المسبب عن فعله
الاختياري حراما منهيا عنه يصح العقاب عليه لكنه خلاف المفروض واما اذا كان مباحا فلا استلزام
امر حرام لامر مباح لا يصير علة لاستحقاق عقاب آخر على فعل المباح وهذا ظاهر وان كان مراده ان
الخروج من حيث انه خروج ليس بحرام ولم يتعلق به نهي وان كان منهيا عنه باعتبار تضمنه الكون
في المكان المغصوب وان استصحاب المعصية لذلك فالظاهر انه حق لكن الظاهر على ما نقل عن الامام
ان مراده هو الاول ويدل عليه الظاهر في المسئلة ان الخروج مامور به لكونه خروجا ومنهي عنه لتضمنه
الكون الذي هو منهي عنه ولا محذور فيه والظاهر ان مراد ابي هاشم ايضا ذلك ولو قيل ان الخروج
من حيث انه خروج ايضا واجب ومنهي عنه مع المكان محتمل كما ظهر مما قررنا لكن لم يظهر دليل عليه
واما انه لا يجوز ان يكون مامورا به ومنهيا عنه فقد عرفت معا اصلا فلا وجه له اصلا فتامل
ان تعبير استصحاب كونه منهيا عنه فقد عرفت ان الظاهر اعتبار ذلك ولا محذور فيه وان كان الامام
لا يقول به   وسيظهر جوابه وهو ان عدم المعصية ليس مقطوعا به كما يذكره في الحاشية الآتية
قلت هذا ليس معنى المعصية لان معنى المعصية هو ان يفعل المكلف بالاختيار خلاف ما امره الشارع
او نهاه عنه والخروج هاهنا ليس كذلك لانه لم ينه تعالى عنه بناء على زعمه فلا يكون معصية وهذا لا ينافي
ان يكون الخروج سببا للمطالبة لصاحب الارض في الدنيا والآخرة لان هذا من قبيل ترتب المعلولات
على العلل لا نزاع فيه انما النزاع في عدم المعصية بالخروج وهذا كما انه لو اتلف الصبي او المجنون مال الغير لزم
العوض ولا يكون عاصيا لعدم التكليف عليه فتدبر   فان قيل فيه الجبائي قال البعض الفضلا
جعله شارح الشرح من قبيل الامام ولا يخفى عدم انطباق كلام الشارح عليه فان الامام لم يقل بانه منهي
عنه حتى قال ان النهي والامر من جهتين فالظاهر انه من قبيل ابي هاشم انتهى وفيه ان شارح الشرح لم يجعل
ما ذكره الشارح من قبيل الامام بل قال ان قوله ولا من جهتين دفع لما ثبت دليل الامام من ان الامتثال
والغصب متنافيان ومتباينان كما في مسئلة الصلوة والظاهر ان كلام المصنف يمكن حمله على ما ذكره بل هو اولى
من جعله من جانب ابي هاشم اذ لا كان في كلام الامام اشارة الى جهتين على ما نقله شارح الشرح

فالظ ان كلام المحشي في مقابلة هذا مع تاييده بمقتضى نظم الكلام ايضا على ما لا يخفى
ان يكون كلامه شارحا لكلام الشارح بنوع ايراد الى ان ما في الشرح ليس بجيد لو لم يرتكب ان لفظ المعنى وح فيكون
في كلامه مسامحة وتجوز عن البيان فافهم
ان النزاع ههنا في لفظ الامر لا في صيغة افعل بل هو نزاع آخر يجيء مفصلا انشاء الله تعالى الذي يطلق عليه اسم المامور به حقيقة اشارة الى
فاستدل به جماعة ههنا على ان المندوب ليس مامورا به حقيقة من ان الامر حقيقة في الوجوب
بناء على ما يجيء من الاتجاه له اذ ما يجيء هو ان صيغة افعل حقيقة في الوجوب بناء كما يجيء
لا ان لفظ الامر حقيقة فيه هذا والعجب من بعض اعاظم المحققين حيث تبعهم في ذلك الاستدلال
وقال ان الحامي هو ما نقوله فالنزاع في الدعوى ووافقونا في الدليل و قال ايضا ان هذه المسئلة
تظهر ما ياتي من الاستدلال على ان الامر حقيقة في الوجوب لا غير لكن لما ذكرنا القايلون بان
المندوب مامور به وجعلوا مستندهم ما ذكرنا ها كما ذكروها وردوها قولهم والحق ان القول بان
الامر حقيقة في الوجوب وان المندوب مامور به حقيقة مما لا يجتمعان انتهى ولم يتفطن بما ذكر ولم يطلع
على تصريح اولئك الاعلام به مع انه قد تصفح هذه الكتب سيما شرحها وشرح شرحها وحواشيهما
اللهم الا ان يكون مراده ان بعض الاستدلالات التي يجيء في تلك المسئلة يدل على المط في هذه المسئلة
ايضا نحو قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره على ما استدل به المص وقوله صلعم لولا ان اشق على امتي
على ما استدل به هذا المحقق هناك لكنه علل به هناك ولم يعلل هنا لكن هذا كما ترى لا نوع ولا
ظهر وجه لما ذكره من الاستدلال لكن هذا لا يوجب ان لا يجعل هو مستندا راسها وان يعرض على المحشي
واشاله بان ما ذكروا من القولين مما لا يجتمعان كما هو ظ كلامه غاية الامر ان يكون التعويل
هناك على الدليل الآخر وانما ذكروا هذه الادلة لتاييدها مع انه سنذكر عن قريب ما يظهر منه
وجه التمسك بالدليل المذكور هناك وعدم التمسك بها ههنا فتامل
بعض الفضلاء وهو انه يجيء في كلام المص ان لفظ الامر حقيقة في القول المخصوص اي صيغة افعل وههنا كلام آخر اورده
فقط وانه حقيقة في الوجوب فيلزم من الحكمين كون لفظ الامر حقيقة في الوجوب فقط وانه
بالنسبة الى الفعل لانه ليس حقيقة في غير افعل مطلقا وهو بعيد عن عبارته ودليله فتامل انتهى
ينافي ما ذكره ههنا قال الا ان يقال ان غرضه ثمه من انه حقيقة في القول دون الفعل الحكم الاضافي
ولكنه اذا كان سابقا بان المراد انه حقيقة في صيغة افعل اعم من ان يكون مستعملا في معناها الحقيقي وهو الوجوب

هذا الاستدلال نسبه المحقق التفتازاني رحمه الله الى العلامة الحلي رحمه في التهذيب والفخري في المحصول منه

او المجازي وهو الندب فلا يلزم ان يكون لفظ الامر مجازا في الندب وهو ايضا بعيد مع انه
يلزم ح انه اذا قيل مندوب هذا الشيء ولم يخاطب بصيغة افعل ان لا يكون هذا الشيء مامورا به
مع ان المص يقول بان الامر يصدق حقيقة على كل مندوب كما يظهر من دليله بل اذا قيل اوجبت
عليك هذا الشيء او هو واجب عليك يلزم ايضا ان لا يكون مامورا به لانه لم يتعلق به صيغة افعل
فتامل والاظهر ان يقال مراد المص هناك بالقول المخصوص ليس خصوص افعل اذ ليس في كلامه اثر منه
بل المراد به صيغة افعل وما يشابهها من اوجبت واوجب عليك او انه تبك او مندوب لك وامثالها
والذي يقول بدلالته على الوجوب انما هو خصوص صيغة افعل فلا اشكال فتامل
بالطاعة التي هي فعل المامور به الذي هو غير الكف حتى تمشي على راي القائلين بالكف ايضا لانه يقال اذا وقع النهي عن
ترك الصلوة مثلا فالصلوة ح فعل وطاعة مع انها ليس فعل المامور به فلم ينفع هذا التخصيص ايضا
لانا نقول الصلوة المذكورة ليست طاعة في نفسها من حيث انها فعل باعتبار استلزامها لترك
الترك الذي هو مستلزم لترك الصلوة فافهم بالفعل الوجودي الذي هو غير الكف والا
فقد تحصل المعصية بمخالفة النهي ايضا ثم انه كان الظ على قياس ما ذكر في تخصيص الطاعة بالفعل ان
يخصص المعصية بالمعصية التي يكون تركا لما امر لا مخالفة النهي فيكون بالفعل لكن فيه انه لا ينفع هذا ايضا
اذ قد يقع النهي عن ترك شيء فح مخالفته تلك معصية وترك مع انه ليس مخالفة الامر فلذلك لم يخصص
المحشي هكذا بل خصصها بالمعصية التي يكون بالنسبة الى الفعل الوجودي الذي يكون غير الكف يعني
ان المعصية التي تكون معصية باعتبار انها ترك للفعل الوجودي الذي هو غير الكف لا يكون الا
مخالفة الامر واما المعصية التي يكون لاجل فعل المنهي عنه فهي يكون باعتبار ترك الكف المطلوب في النهي
فافهم لانه يقال اذا قيل لا تترك الصلوة مثلا فاذا ترك المكلف الصلوة يصدق على ترك الصلوة انه
معصية باعتبار انه ترك للفعل الوجودي الذي هو غير الكف اي الصلوة مع انه ليس مخالفة الامر
فلم ينفع العدول المذكور اصلا لان الترك المذكور ليس معصية باعتبار انه ترك للصلوة بل باعتبار
انه ترك للكف الذي هو المطلوب في لا تترك الصلوة فتامل ويرد على الثاني انه يمكن
ان يقرر ههنا جوابان احدهما ان مراد اهل اللغة هو تقسيم صيغة الامر لا لفظه فالدليل لو تم كان دليلا
على كونها للندب ايضا لا كونه له وثانيهما ان المراد تقسيم لفظ الامر باعتبار معانيه الحقيقية والمجازية
فلا يثبت المطلوب هذا لكن لما كان الظ هو ان مرادهم هو الصيغة حمل المحشي عليها ولم يلتفت الى

ثم لما كان الصيغة ايضا حقيقة في الوجوب فقط عند المص و الاكثر جعل القسمة باعتبار المعنى
الاعم ولم يلتزم كونها للندب حتى لا يرده المص بما سيجيبه فتامل
والتهديد بما نه لا نزاع بين المتخاصمين في انه ليس الامر حقيقة فيهما وان لم نزع فيه كما حكي في بحث وعينهما كالاباحة
الامر بل ذكروا ان ما عدى ام يقع النزاع في عدم كونها مامورا بها حقيقة اصلا فانهم ذكروا للامر
خمسة عشر قسما كما سيشير اليها المحشي في مباحث الامر ولم يقع النزاع في عدم كونها مامورا بها
حقيقة الا في اربعة منها على ما صرح به في الحاشية وهذا في الدليل الاول مستقيم اذ لا يمكن
تاويله نعم يمكن منع بعض مقدماته على ما ذكره المحشي آنفا وهو كلام آخر والمقصود الجمع بينها بحيث
لا يمنع شيء منها هنا وفيما نحن فيه يمكن ان ويل في الدليل الاول ايضا بان يقال المراد مما ذكروا ان الطاعة
انما هي فعل المامور به هو المامور به مطلقا اعم من ان يكون حقيقة او مجازا وح لا يلزم ان يكون
المندوب مامورا به حقيقة فلا يجب المصير الى ما ذكره بل به يحصل الجمع بين الادلة هذا ولا يخفى
نظرا الى ان المستدل لم يدع ان القوم قالوا ان الطاعة هي فعل المامور به حتى يمكن التاويل فيه
بل هو نفسه ادعى ان الطاعة انما هي فعل المامور به اي حقيقة وح كلا مجال للتاويل نعم يمكن المنع
بخلاف ذلك في الاستدلال الثاني اذ قد يمكن فيه باتفاق اهل اللغة ولا يخفى وهنه اذ الظاهر ان بناء
ما قاله من ان الطاعة فعل المامور به انما هو على ما وجده في كلام القوم والا فاي ضرورة او دليل
عليه فتدبر ثم لا يخفى ما بين الكلام من التنافي بين ما ذكره المص ههنا في الجواب عن الدليل الاول من ان
المعصية هي ترك الامر الواجب لا مطلقا وبين ما سيذكره في بحث الامر حيث استدل على مختاره من ان
الامر حقيقة في الايجاب فقط بان تارك المامور به عاص بدليل افعصيت امري الخ وهو دليل الوجوب
كذا افاده بعض المحققين قال والعجب من المعصي كيف لم يتنبه بذلك ويمكن ان يقال استدلال
المص هناك بعموم اطلاق العصيان على مخالفة الامر وهذا لا ينافي تخصيص المندوب منه كما ذكره ههنا
اذ التخصيص انما هو بقدر الضرورة بيانه انه يعلم من قوله تعالى افعصيت امري اطلاق العصيان على مخالفة
الامر مطلقا فيجب ان يكون كل مخالف للامر عاصيا الا ما ثبت تخصيصه منه وهو ما يعلم كونه مندوبا
فيكون داخلا تحت العموم وح فكلما تعلق به الفعل ولم يعلم بدليل خارج كونه مندوبا يجب ان يدخل
في العموم فيكون تاركه عاصيا فيجب ان يكون وجوبا اذ لو كان ندبا لم يكن تاركه عاصيا فيثبت
ان الامر حقيقة في الوجوب فيجب حمله عليه عند عدم الدليل على خلافه وهو المطلوب فلا منافاة

من الطالبين نعم لو كان للقائلين بان الفعل حقيقة في الندب ايضا دليل تام لكان صالحا للتخصيص
وليس فليس ولما تحقق هذا يندفع ايضا ما يورد على جميع الدلايل التي تمسك بها بلفظ الامر بانه يجوز
ان يكون لفظ الامر موضوعا للفعل الايجابي والندبي ايضا فمع دلالة الامر على الوجوب كما هو مقتضى
هذه الدلايل لا يلزم ان لا يكون الفعل حقيقة في الندب ايضا وذلك لان بعدما اثبتنا في هذه المسئلة يظهر
ان كل ما تعلق به الفعل سواء كان ايجابا او ندبا مامور به حقيقة فلا يبقى مجال ان يكون لفظ الامر مخصوصا
بالفعل الايجابي ويندفع ايضا ما يتوهم من ان بعد القول بان المندوب ايضا مامور به القول بكون الفعل
حقيقة في الايجاب مما لا جدوى فيه لتصحيح عموم الحكم بالعصيان بمخالف الامر ولا ارتباط به نعم لو دفع
الحكم بان مخالف الفعل عاص لكان القول بانه حقيقة في الوجوب فقط وجيها ووجه الدفع ما اشرنا
اليه من ان هذه الدلايل يثبت كون مخالف الفعل مطلق عاصيا الا ما ثبت خروجه من العموم
وهو ما علم كونه ندبا فما لم يعلم كونه ندبا يدخل في العموم ويجب حمله على الايجاب وهو المطلوب
فتدبر ثم يرد على الاستدلال باية افعصيت امري ان امري خاص فيجوز ان يكون معهودا اعلاها
لمرون هم بدليل خارج ان امره هم كان للوجوب فلا يلزم ان يكون الامر حقيقة في الوجوب
اصلا فضلا عن ان يكون حقيقة فيه فقط وهو كلام آخر سيجيء في ذلك البحث فانتظر وقد ظهر لك في
تضاعيف الكلام ان الظاهر ان المندوب ليس بمامور به لان الدليلين الاخيرين ضعيفان جدا الا ان يحمل على
التخصيص ما يدل على عموم كون الامر للوجوب نحو آية فليحذر الذين يخالفون عن امره مع ما يؤيده
بايات واحاديث اخرى كما سيجيء في بحث الامر ان شاء الله تعالى على انه لا يبعد ايضا دعوى تبادر
الوجوب منه فتدبر الشرح فالمسئلة لفظية اي يرجع الى تفسير لفظ التكليف فمن قال انه ليس
بان المندوب ليس بتكليف اراد بالتكليف الزام الكلفة ومن قال بانه تكليف اراد به طلب ما في فعله
مشقة وكلفة فالمسئلة لفظية ولها وجه آخر من قال انه ليس بتكليف اراد انه بنفسه ليس بتكليف اراد بالتكليف
الزام الكلفة ومن قال بانه تكليف اراد به طلب ما في فعله مشقة وكلفة فالمسئلة لفظية ولها وجه
آخر من قال انه ليس بتكليف اراد انه بنفسه ليس بتكليف ومن قال انه تكليف اراد انه يتبعه
تكليف وهو وجوب اعتقاد ندبيته فالمسئلة لفظية اذ لا نزاع فيها للعقل فافهم كانه اراد
بالمنهي عنه ما تعلق به صريح النهي والا فكل ترك الاولى يكون منهيا عنه بالمعنى الاعم لان ذلك المعنى الاولى
يكون مامورا به بالامر الندبي والامر بالشيء نهي عن ضده على رايهم فيكون تركه منهيا عنه بالنهي التنزيهي

على ان هذا العصر اليقيني بلبن على ليس الحاصل لنفسه الخ
على ان يكون النزاع لفظيا لكان ان ان الوجه الاول
تدبر

اذ لا شك ان في فعل المندوب
على النحو الذي هو سبب استحقاق تحصيل
الثواب كلفة ومشقة
منه

فتدبر بان المكروه والحرام فعل لاترك والمنهي عنه لا يكون الا امرا فعلا فلا يكون ترك المندوب
منهيا عنه ولا يذهب عليك ان المقصود ليس الا بيان الفرق بين المعنى المذكور سابقا للمكروه
وبين هذا المعنى بان ذلك ورد فيه نهي طلب الكف عنه لكن لا ينتقض بقوله سببا للعقاب وههنا
لم يرد نهي فتوجيه عدم ورود النهي ههنا بان المنهي عنه لا يكون الا الحرام والمكروه بالمعنى الاول وهما لا
يكونان الا فعلا فلا يكون الترك منهيا عنه لانه ليس بفعل من قبيل اكل الطعام من الفعل ادخلاني
كون ترك المندوب ليس منهيا عنه صلاحية بالنهي الضمني فيفسده ذلك كيف والمشهور منهم ان الامر بالشيء
نهي عن ضده الذي هو الترك فلا عدم اختصاصه بالامر الوجوبي ان اراد اثبات انه ليس منهيا عنه
بالنهي الصريح فلا حاجة اليه اذ لا ريب ان ترك المندوب الذي لم يرد فيه نهي صريح كثير في الشرع
وبذلك يحصل الغرض في هذا المقام وهو وجود معنى آخر للمكروه غير المعنى السابق ولا يلزم دخول
انه لا شك ان ترك المندوب منهي عنه حتى يحتاج الى ما ذكره من ان الاستدلال ههنا مع فرض وجود ترك
مندوب ورد النهي عنه فيكون مكروها بكلا المعنيين ولا محذور فيه هذا ثم اما لا نسلم ان المنهي عنه لا يكون
الا الحرام والمكروه بالمعنى الاول نعم لا يكون الا الحرام والمكروه وايضا لا نسلم ان الحرام والمكروه
لا يكونان الا فعلا بل يجوز ان يكون تركا ايضا ويكون المطلوب ترك الترك الا ان يبني الكلام على ما ذكره
بعضهم الفعل في تعاريف الاحكام كما سبق من المصنف وقع لما ذهب عليه القول بكون الترك غير مقدور
فان الظاهر انه لا يوصف بشيء من الاحكام الخمسة وهذا مع انه لا يلائمه قوله بل المطلوب فيها
ترك الفعل بالذات المناسب بل الترك الكف الا ان يكون بناء على ما سبق منه ان
المقصود بالذات في النواهي هو عدم الفعل وانما يطلب الكف لانه مقدور ووسيلة لما هو غرض
الاصل يرد عليه ان الظاهر ان اطلاق الكراهة على ترك المندوب انما هو على القول بكونه مقدورا
مع عدم كونه منهيا عنه بناء على القول الآخر مما لا يعنيه في بيان الفرق بين المعنيين هو ظاهر
وايضا الظاهر ان من يقول بالكف ايضا يطلق المكروه على الكف عن المندوب ويجعل هذا
معنى آخر للمكروه غير المعنى المشهور ولا يستقيم بيان عدم كونه منهيا عنه بما ذكره الشارح يمكن
ان يقال ان الترك لا يكون منهيا عنه لانه غير مقدور فحينئذ المكروه والحرام لغوا الا ان يكون
قوله المكروه والحرام بمنزلة قوله المنهي عنه وح لا يحتاج الى المقدمة التي ذكرناها ايضا وان كان

وجه ان من لم يعلم ان الترك انما ارتبن الدعوى
الغير يمكن منهيا عنه دون الكف فيمكن ارتبن
فعل والكف ان يكون الكف مرادا منها
ترك الترك شرا ايضا

بنا

بناء الكلام عليها فافهم لكن بعد هذا كله يرجع الى بناء الكلام المشهور من الجمهور على مذهب سخيف
لبعض الناس فتامل قال بعض الفضلاء اقول المستفاد من قول الشارح وان لم يرد عنه
نهي ان مناط الفرق بينه وبين المعنى المشهور من الكراهة هو ما طلب الكف عنه مع عدم
ترتب الاثم على فعله كايقاع الصلوة في الحمام مثلا وورود النهي عنه دون هذا ولا يخفى انه لو
اخذ النهي اعم من الضمني والصريح وقيل ان الامر بالشيء نهي عن ضده فكان ترك الاولى
ايضا منهيا عنه لان ما هو اولى يكون مامورا به بالامر الندبي فيكون تركه الذي ضده منهيا عنه
ضمنا ولذا لعل المحشي الشيرازي النهي بالصريح او المنهي عنه بالفعل ولا يخفى انه على هذا يكون
الفرق قليل الثمرة ويمكن ان يقال بناء على الفرق بين الوجود وعدم العدم ان المنهي عنه ما طلب
عدمه وههنا لا يطلب عدم ترك المندوب بل يطلب وجود المطلوب وفرق بين وجود
المندوب وعدم تركه الا ان الظاهر ان امثال هذه التدقيقات غير منظور في اصطلاحات الشرع
والمتشرعة انتهى ولا يخفى ان الظاهر من كلامه ره انه اراد توجيه كون ترك المندوب ليس منهيا
عنه صريحا على القول بان الامر بالشيء نهي عن ضده ايضا وكان هذا يرجع الى ان الامر بالمندوب
نهي عن تركه لكن تركه ليس منهيا عنه وهو كما ترى او يكون غرضه تعيين معنى المنهي عنه غير المعنى المشهور
الذي قيل عليه ان الامر بالشيء نهي عن ضده ويكون حكم الشارح بان ترك المندوب ليس منهيا عنه
بناء على هذا المعنى وكذا يكون حكمهم بان المكروه والحرام منهي عنه بناء على هذا الاصطلاح وفيه
مع عدم ثبوت معنيين للمنهي عنه انه يرجع الى الفرق بين معنيين المكروه الى مجرد اصطلاح
على اطلاق المنهي عنه على الاول دون الثاني وهو قليل الجدوى والعجب انه ره اورد الايراد
بقلة الجدوى على المحشي ثم التزمه في توجيه الكلام بما اتى فتامل والظاهر ان المكروه بالمعنى الاول
ما يكون فيه كراهة وعدم ملائمة وبعبارة اخرى قبح لا ينتهي الى ما يوجب العقاب وبالمعنى الثاني
ان ترك المندوب ليس فيه هذا لكن فعله موجب للثواب فهو اولى وان لم يفعله فليس فيه شيء
اصلا والفرق بين المعنيين يظهر بادنى تامل فتامل ثم لعلك قد تقرع سمعك في تضاعيف
المباحث الفقهية ما حكموا به من كراهة بعض العبادات وما يشكل عليه من ان العبادة
لا بد ان يكون راجحا فكيف يجامع الكراهة فلا عليك ان ترسل عنان العلم بتحقيق الامر فيه وتبيين
ما ارادوا بالكراهة كيلا تعدل عن صواب الصواب كما عدل كثير من الاصحاب فنقول الظاهر ان

والتنافي بينهما بالرجحان واقوائية
صفات للافعال مع قطع النظر عن امر الشارع
ونهيه مع ما هو المختص بعلم الله تعالى بالذات
وورود النهي وعدمه مع
ترك الفعل فتامل

اطلاق الكراهة عليها انما هو المعنى المشهور اذ لم يرد في الشرع من العبادات ما تعلقت الكراهة
بذاتها من حيث هي حتى تنافي رجحانها بل كل ما ورد في الشرع الحكم بالكراهة على عبادة فانما
هو باعتبار الوصف كالصلوة في الحمام مثلا والصوم في السفر مثلا الى غير ذلك وح لا اشكال
اذ ذات تلك العبادة من حيث هي يترجح وجودها على عدمها والكراهة انما هي في ايقاعها على هذا
النحو الخاص فان قلت خصوص الفرد المكروه للعبادة وجوده راجح على عدمه ام لا قلت قد يكون
راجحا وقد لا يكون ولا محذور في شيء منهما مثلا الصلوة في الحمام يجوز ان يكون الثواب الذي
بازاء مطلق الصلوة يزيد على الكراهة التي حصلت بسبب الوصف وح يكون الصلوة المخصوصة
راجحا على عدمها الا انه لما لم يمكن في غير الحمام تلك الكراهة ايضا وقع النهي التنزيهي عنها واما
الصوم في الايام المكروهة او في السفر مثلا فلا لانه ليس براجح بل يجوز ان يكون مرجوحا
اذ اللازم انما هو رجحان اصل العبادة لا خصوص الفرد وح يجوز ان يكون اصل الصوم له فضيلة
لكن كونه في هذا اليوم يكون موجبا لقبح يقابل تلك الفضيلة ويساويها فتساقطا ويترجح عليها
لكن على وجه لا ينتهض سببا للعقاب فتدبر فان قلت اذا لم يكن خصوص تلك العبادة
راجحة فكيف يمكن نية التقرب بها الى الله تعالى قلت لانها حالا يتعقل بدون رجحانها واذا لم يكن
فعلها بتلك النية فلا يكون عبادة اذ لا بد فيها من تلك النية بل يكون من قبيل ساير الاشياء
المكروهة ويكون التعبد بها محرما قلت كان نية التقرب لا يستلزم الا كون مطلق تلك العبادة
راجحا وان كان كونها في هذا الوقت موجبا لمرجوحيتها مثل الصلوة في المكان المغصوب فانها لو لم
تكن باطلة بدليل من خارج لكان الظاهر كونها صحيحة ولكان يكفي في نيتها راجحية اصل الصلوة
وان كان وقوعها في ذلك المكان موجبا للعقاب ربما كان اشد من ثواب الصلوة وح فلو
صام احد يوم عاشورا مثلا طالبا لثواب الصوم متقربا الى الله تعالى فنعم له ذلك ولكن يقارنه
ما يبطل له ذلك الثواب ويستحق بعده كراهة نعم لو صامه معتقدا ترتب الثواب عليه بخصوصه
وطالبا له يكون حراما بل ربما كان تشريعا وكذا هذا وبالجملة فقد تلخص لك مما قررنا انه يجوز
في العقل ان يكون لبعض العبادات فرد يقارنه خصوصية تعارض ثواب تلك العبادة بحيث
يجعل فعل تلك العبادة في ضمنه مرجوحا لكن لا الى حد يستحق سببا للعقاب ولا مجال لانكار هذا كما
لا يخفى واذا جاز ذلك فليس في الشرع الا الاخبار من مثل ذلك والتعيين له ولا محذور فيه فلا اشكال

هذا دليل الجواز واما وجه الظهور فيظهر مما سنقول من ضرب من التزكي والنهي منه

من هذه الجهة وكذا لا اشكال من حيث اطلاق العبادة عليه فانه لا اقل من جوازه باعتبار ان الطبيعة
الذي هو فرد منه عبادة شرعية وان كنت تضايق فيه وتعتبر في لفظ العبادة ان يكون
كل شيء اطلقت عليه راجحا وجوده بخصوصه على عدمه فلا مشاحة في الاصطلاح ولا جدوى في
النزاع في اللفظ وان اردت اثبات ان مثل ذلك الفرد لما لم يكن راجحا وجوده بخصوصه على عدمه
يجب ان يكون التعبد به محرما فلا يتيسر لك ذلك بعدما جوزت ان يكون امره في نفس الامر
هو ما ذكرنا من انه يقارنه خصوصية تعارض ثواب تلك العبادة اذا اتى بها في ضمنه بحيث يجعلها
مرجوحة لكن لا الى حد يوجب العقاب اذ بعد تسليم ذلك ولا محيد عنه كيف يبقى مجال لكونه
محرما فتامل جدا هذا وبعدما اتقنت ذلك فقد ظهر لك اندفاع ما يستشكل من انه اذا كانت
العبادات المكروهة غير راجحة وجودها على عدمها فلم كان رسول الله صلى الله عليه وآله والائمة
عليهم السلم يتركونها ويسنون عنها بالنهي التنزيهي على ما نقل عنهم عليهم السلم ولم فات عنهم تلك الفضيلة
وذلك الثواب اذ قد عرفت انه فيما كان له بدل كالصلوة في الحمام لا اشكال اصلا وفيما لا بدل له
كالصوم في الايام المكروهة يجوز ان يكون خصوصه مرجوحا وان كان اصله راجحا فيكون النهي المتحقق
في تلك الخصوصية المقارنة له ازيد من ثواب اصل الفعل بحيث حصل مع تعارضهما وسقوط الثواب
كراهة بعد في نفعه فلذلك تركوه ونهوا عنه بالنهي التنزيهي فتامل وظهر ايضا ان ما افاده المحقق
الشيخ قدس سره وتبعه جماعة من الاعلام من ان الكراهة في العبادات ليست الا بمعنى قلة الثواب اذ
العبادة لا تكون الا راجحة ومحرمة فاذا كانت العبادة صحيحة مكروهة فليست الكراهة فيها الا بمعنى
قلة الثواب مما لا حاجة الى ارتكابه اذ الكراهة بالمعنى المصطلح مما يعقل فلا حاجة الى العدول عنه
بلا دليل مع انه يرد عليه انه لو كانت الكراهة هي قلة الثواب لزم ان يكون كثير من العبادات
مكروهة مما لم يقل بكراهته احد مثل الصلوة في البيت اذ اقل ثوابا بالنسبة الى الصلوة في مسجد السوق
وفي مسجد السوق بالنسبة الى مسجد المحلة وفي مسجد المحلة بالنسبة الى المسجد الجامع وفي مسجد السوق الجامع
بالنسبة الى المسجد الكوفة والاقصى وفيها بالنسبة الى المسجد المدينة وفيه بالنسبة الى المسجد الحرام الى غير ذلك
من العبادات الا ان يقال ان قلة الثواب في العبادات المكروهة بمرتبة ينتهي اليها ثواب شيء من العبادات
الغير المكروهة وهو بعيد ايضا لو كانت الكراهة بمرتبة لا ينتهي اليها ثواب شيء فيها بمعنى قلة الثواب
لم كان رسول الله صلى الله والائمة عليهم السلم يتركونها ابدا ويسنون الناس عنها اذ قلة الثواب

لا ينتفي ذلك سيما فيما لا بدل له اذ فيه تفويت ثواب بلا عوض وهو ظ فان قلت بناء ما
قررته على القول بالاحتياط والمحققون على بطلانه قلت اما اولا فبطلان الاحتياط بحيث ما
استدلوا عليه ضعيف وظ كثير من الاثار والاخبار ينادي بوقوعه واما ثانيا فلو سلم بطلان
الاحتياط فانما هو في فعلين يكون احدهما طاعة والآخر معصية واما اذا كان فعل واحد يكون فيه
اعتباران يكون احدهما طاعة والآخر معصية فالقول بجواز تعارضهما واستقرار الفعل على الحسن او
القبح اذا كان احد الاعتبارين غالبا على الآخر او على تساوي الطرفين ان لم يكن غلبة على الآخر
بطلانه والبعض الاحتياط الذي يجري في هذه الصورة ايضا ضعيف جدا واما ثالثا فلانه لا يلزم
منا القول بالاحتياط بل انما ذكرنا هنا وثمة وان لم يجز نقول المراد مما قررنا ان في العبادات
المكروهة يشتمل اصل العبادة على ثواب والخصوصية المقارنة له على قبح بحيث اذا لاحظها العقل القبح
آمر تركه على فعله وحكم بانه لا ينبغي ابتغاء ذلك الثواب مع وجود هذا القبح وبوجه آخر نقول المراد
انه لو فرض ان وقع بينهما التعارض والتساقط لكان الامر ما ذكرنا من سقوط الثواب وبقاء
كراهته بعد وحينئذ لا اشكال بل نقول ان هذا الوجه اجرى لنا اذ بعد الحكم بترتب الثواب على الفعل يصير
امر الاشكال اشد واهون اذ فيه الترتب مع طلب ذلك الثواب وان علم انه يقارنه قبح او على
يساوي ذلك او يزيد عليه ليس ببعيد جدا مثل ما اذا فرض الاحتياط فان فيه الترتب وطلب
الثواب مع لا يخلو من اشكال حيث يعلم مقارنته خصوصية تبطل ذلك الثواب لكن فيه شيء
آخر وهو انه ان لم يقل بالاحتياط فلا يخلو اما ان يقال بترتب الثواب والعقاب جميعا على
العبادة المكروهة وهو بعيد اذ القول بترتب العقاب على العبادة المكروهة وان علم مع ثوابها
ولو كان ازيد منه لا يخلو عن اشكال واما ان يقال بترتب الثواب فقط لكن مع مقارنته كراهته
وعدم ملائمة لا ينتهض سببا للعقاب وهذا ايضا لا يخلو عن اشكال اذ معارضة الكراهة وعدم الملائمة
التي لا ينتهض سببا للعقاب مع ثواب العبادة لا سيما مثل الصوم بحيث يرجح تركها على فعلها
لا يخلو من اشكال ايضا فان قلت هل يرد ذلك على تقدير القول بالاحتياط ايضا ام لا قلت لا لانه يجوز
ان تكون الخصوصية خصوصية لو لم يكن ما يعارضها لانتهضت سببا للعقاب لكن لما عارضها ما يعارضها
ووجبت تعارضهما وتساقطهما بحيث بقي بعد كراهة ولا حزازة في القول انما الاستبعاد في القول
بترتب العذاب على العبادة المكروهة بالفعل ولم يلزم ذلك على تقدير القول بالاحتياط والاظهر

ان

ان يق الكراهة في العبادات ليست الا مجرد صفة غير ملائمة ثابتة للفعل في نفسه وح لا ضير
في القول بكون العبادة مكروهة مع كونها راجحة بترتب الثواب على فعلها وان لم يكن لها بدل
اذ لا منافاة بينهما كما لا يخفى فان قلت فح فما وجه النهي عنها وترك الائمة عليهم السلم لها اذا لم يكن
لها بدل قلت النهي عنها ليس الا تنزيهيا يدل على ان فيها نقصا وعيبا حتى يعلم المكلفون
حاله ويشتغلوا بدله بما لا نقص فيه من العبادات وهذا وجه ترك الائمة عليهم السلم ايضا فان قلت
الصوم مثلا لا يشغل عن شيء من العبادات فلو كان راجحا فلا وجه للنهي عنه وتركه وان كان فيه
نقص اذ فيه تفويت ثواب بلا عوض قلت الصوم ايضا قد يشغل عن العبادات لما يورث من
الضعف فالغرض من النهي ان يترك ويشتغل بما لا نقص فيه من العبادات والنية قد يقصد الانسان
صوم يوم فاذا سمع ذلك النهي يصوم يوما لا نقص فيه لا ما فيه نقص وكفى هذه فايدة للنهي وكذا ترك
الائمة عليهم السلم للاشتغال به في يوم آخر لا نقص فيه او للاشتغال بعبادة اخرى لا تكسر عنها الصوم ولا نقص فيها
منها لما يورث من الضعف على انه يمكن ان يق ان مجرد كونه معيبا لعله يصلح سببا للنهي عنه وتركه
وان كان سببا للثواب في الجملة كما لا يهدي الى السلاطين الامتعة التي كان فيها عيب وان كان
لها قيمة وانه زادت عن قيمة بعض ما اهدي اليه من الامتعة التي لا عيب فيها فان قلت فح يرجع
ما ذكرته الى ما نقلته من ان الكراهة في العبادات بمعنى قلة الثواب قلت لا فان قلة الثواب
معنى وكون الشيء ناقصا معيبا معنى آخر وبينهما من العموم ما بين كون الشيء قليل القيمة مثلا وكونه
معيبا وان حطت قيمته ثم ان قلت ان المكروه في الاصطلاح ليس الا بذلك المعنى الذي ذكرنا
قلت ذاك وان قيل انه اعتبر فيه مع ذلك الى كونه مشتملا على صفة غير ملائمة على ما ذكرنا طلب عدم او
ورود النهي عنه كما هو المشهور فلا اشكال ايضا اذ قد ورد النهي عن تلك العبادات وطلب عدمها فلا قبح
العرف الكراهة عن معناها الاصطلاحي عليه ولو اعتبر فيه ان ينتهض تركه سببا للثواب كما سبق
في هذا الكتاب او ان يكون فعله مرجوحا فلعل ح ينبغي صرف الكراهة عن معناها المصطلح ولا ضير
فيه اذ هو اقرب الى المعنى المصطلح مما نقلنا من قلة الثواب ولا يرد عليه ما اوردنا عليه منه
الايراد من هذا ولا يخفى انه لا يرد على هذا الوجه ما اشرنا اليه من الاشكال البتة اصلا فتامل ثم ان
الشهيد الثاني رحمه الله اورد في تمهيد القواعد تقسيم الحكم الشرعي الى الخمسة المشهورة ومن وجه الحصر فيها
بان الحكم ان اقتضى الفعل اقتضاء مانعا من النقيض فهو الايجاب او غير مانع منه فهو الندب وان اقتضى

الترك

اقتضاء ما نفاس الفعل فهو التحريم او لا معه فهو الكراهة وان لم يقتض شيئا منهما بل تساوى الامران
فهو الاباحة ثم قال ويرد على هذا التقسيم امور احدها مكروه العبادة كالصلوة في الاماكن والاوقات
المكروهة فان الفعل راجح بل مانع من النقيض مع وصفه بالكراهة المقتضية لرجحان الترك ومن ثمة
قالوا ان المراد بمكروه العبادة ناقص الثواب خاصة وهو اصطلاح مغاير لقاعدة الاصوليين و
موجب لانقسام المكروه الى معنيين عام وخاص ثم قال بعد ذكر ايرادين آخرين على التقسيم وهذا و
بعض ما في الاصوليين ايرادا وثانيا ما فنقض الاول هو باس الاول في هو حسن ورجح ما لا ينافي النقاب
النوع المرجوح من العبادة ما يصل الرجحان فانه مرجوحية بالاضافة الى غيره من افرادها الذي هو او
منه وان اشتركا في اصل مصدرية الرجحان وهو اولى من تسميته مكروها لرجحان فعله في الجملة ولا يدفع
الاول الا بذلك انتهى وانت بعد ما ظهر لك خبير بما قررناه خبير بما فيه ويرد ايضا على ما نقله من التقسيم
الى الحسن ان القسم السادس لا يستقيم جعله مقابلا للاقسام الاخر بل هو مندرج تحت احد القسمين
الاولين وهو كذا وايضا على هذا الا دليل على انحصار الحكم في الستة بل يمكن ابداء اقسام اخر
مثل قسم السادس كما لا يخفى والعجب منه رحمه الله تحسينه لهذا وحكمه بعدم اندفاع الاشكال الا بذلك
فتامل فيه وقال الفاضل الاردبيلي ره في كتاب الصوم من آيات الاحكام في اثناء بحث الصوم في
السفر ويحمل بعضهم بل اكثرهم الصوم الغير الواجب في السفر مكروها ومن ذلك بعضهم بانه اقل ثوابا
اذ لا يكون العبادات الا راجحا او حراما فلو كانت جائزة مكروهة لكانت بالمعنى الذي مر و
ذلك غير واضح اذ العبادة كما يجوز كونها محرمة يجوز كونها مكروهة بالمعنى الحقيقي ايضا الا ان يقال
باعتبار النية محرم لانه تشريع فتامل فالذي في الصوم سفرا اما التحريم مطلقا الا ما ثبت استثناؤه
او الكراهة بمعناه المتعارف في الاصول بمعنى انه لو لم يصم لكان احسن من الصوم اي عدمه خير من وجوده
ولا يعاقب عليه ولا مانع في العقل ان يقول الشارع ذلك للمكلف وقد ثبت في الاخبار كثيرا النهي
عنه سفرا ولم يثبت ما يدل على الرجحان بخصوصه الا ما روي في خبرين ضعيفين جدا من فعل صلى الله
عليه وسلم في صوم شعبان سفرا وليس بصريح ايضا في المندوب لاحتمال النذر ويحتمل اقتضاء ايضا وبعد
الجمع بحمل الاكثر الاصح لاجل واحد او اثنين ضعيفين غير صريحين على الكراهة بالمعنى المذكور اذ يبعد
ان يمنع الامام بقوله لا اصم او ليس من البر صوم مثل يوم الغدير واول رجب وساير الايام المتبركة
... سالم من فعله او للتعنيه ان الثواب اقل من ثواب الصيام في الحضر او بمعنى ان الطيب

في الا فلا وسفرا اكثر من الصوم فيه اذ ليس الفطر عبادة في السفر مع ما هو المشهور في غير الواجب
مثل شهر رمضان ويبعد ان يكون الانسان مثابا في السفر بالافطار بثواب اكثر من الثواب الذي
يحصل له بالصوم فيه وايضا لا معنى لصوم عليه السلم في السفر مع مرجوحية من الافطار على ما دل عليه الخبران
اللذان هما وجه حمل الاخبار الدالة على نفي الصوم في السفر على الكراهة فتامل انتهى واستحضر
ما بين النكار انحراره انه يجوز القول بكراهة العبادة بالمعنى المتعارف لا محذور فيه وقوله الا ان يقال
كانه اشارة الى ما ذكرنا من ورود الاشكال باعتبار النية لانه لا يمكن نية التقرب فيحرم فعلها بهذه
ويكون تشريعا اذ فعل ما لم يطلبه الشارع بل طلب عدمه بقصد انه مطلوب الشارع وموجب للتقرب
اليه تشريع فلا يمكن تحقق عبادة مكروهة وكان قوله فتامل اشارة الى امكان دفعه بما فيما لو بيل قطرها
مما لا يدل له مما قررناه هذا ثم انه اشار الا ان كراهتها بالمعنى المتعارف في الصوم في السفر وما له انما هو بمعنى
ان فعله ان فعل خصوص مرجوح ليس فيه فضيلة بل عدمه خير من وجوده وان كان المطلقة رجحان لا بمعنى
ان الفعل الخصوص ايضا ثوابا الا ان ثواب تركه اكثر منه وتمسك في ذلك بانه ليس الفطر عبادة في السفر
في غير الواجب كما هو المشهور ويبعد ان يكون الانسان مثابا بالافطار في السفر في غير الواجب كما هو
بثواب اكثر من ثواب الصوم فيه هذا لكن في عبارته شيء فان قوله بمعنى انه لو لم يصم الخ لا يختص بذلك المعنى
الذي حمل كلامه عليه بل يصدق على المعنى الذي نفاه ايضا فانه لو كان للصوم ايضا ثواب لكن
كان ثواب الفطر اكثر منه يصدق عليه انه لو لم يصم الخ وتوجيهه ان المراد انه لو لم يصم لكان احسن من
الصوم اي كان عدمه من حيث انه عدم مع قطع النظر عن كونه عبادة اخرى خيرا من وجوده ومع قطع النظر
ما ذكرنا فيه بر فان قلت انه لا يجوز القول بكراهة الصوم في السفر بل بعدمه ومع يكون للفطر فيه ثواب جليل
على ما هو المشهور فكيف يقال بمثل هذا الثواب فيه ويستبعد القول بتحقق ثواب فيه في الجملة قلت يحتمل
ان يكون مراده بكلامه على تقدير تسليم وجوب ترتب الثواب على ترك كل محرم ومكروه بناء على ما اشرنا اليه في اوائل
هذه المباحث لكنه بعيد والاظهر ان مراده ان القول بان الفطر في السفر فيه تشريع مع قطع النظر عن كونه
ترك الصوم عبادة لان الصوم عبادة اخرى ممكن يكون ثواب الفطر اكثر من ثوابه بعيد واما القول بان فيه
ثوابا باعتبار كونه ترك الصوم المكروه فلا بعد فيه وكذا لو قيل بكراهة الصوم في السفر وقيل بترتب ثواب في
الجملة على الفطر باعتبار انه تركه لكن لا يكون للصوم ثواب كانه لا بعد فيه ايضا عنده وكذا ما نقله عن المشهور
من ان الفطر ليس عبادة في غير الواجب فعلى هذا بناء على انهم لم يقولوا بحرمة الصوم المندوب في السفر فقال بها

فلعل له ان يجعل عبادة فيه فتامل لكن لا يخفى انهم وان لم يقولوا بحرمته لكنهم يقولون بكراهته
فينبغي ايضا ان يجعلوا الفطر عبادة مندوبة كما هو الظاهر من طريقتهم حيث يجعلون ترك كل
محرم واجبا وترك كل مكروه مندوبا والظاهر ان من قال بان الفطر في غير شهر رمضان ليس عبادة
اراد ان مجرد الفطر اذا لم يكن قاصدا للصوم وكان فطره باعتبار حرمة الصوم في السفر اذ الظاهر
حتى انه لو لم يكن كذلك بل كان مندوبا ايضا لافطره ليس عبادة واما اذا كان فطره بذلك الاعتبار
ولولاه لصام فلعله يجعله عبادة وهذا بخلاف شهر رمضان لانه لا بد ان يكون الفطر فيه سفرا باعتبار
حرمة الصوم فيه ولولاه لكان صائما فيه لوجوبه والحاصل انه لما تعين الصوم فيه شرعا لغير المسافر
فافطار المسافر ليس الا لحرمة الصوم بالنسبة اليه فيكون عبادة واما في غيره فلا اذ لعل افطاره
لعدم ارادة الصوم فافهم وعلى هذا فلو فرض ان احدا افطر فيه سفرا الا لاجل وجوبه حتى انه لو لم
يكن واجبا عليه بل كان حراما ايضا لافطره فلعله ليس عبادة بالنسبة اليه بل لو لم يكن كذلك ايضا
ولكن لم ينو الافطار لوجوبه بل غفل من حكم الافطار والصوم جميعا فكانه ليس عبادة بالنسبة اليه
ايضا فتامل فان قلت على ما قررت يمكن ان يوجه القول بكون ثواب الصوم في السفر ادون من ثواب
الفطر فيه بان يجعل الاقلية بالنسبة الى الفطر الذي كان من قصد صاحبه الصوم لو لم يكن الحكم كذلك
قلت على هذا لم يمكن اطلاق المكروه عليه بالمعنى المصطلح اذ ليس ترك الصوم مطلقا خيرا منه بل تركه
على نحو خاص بل ليس ذلك الا القول بان كراهته بمعنى اقلية ثوابه بالنسبة الى امر آخر بدل منه
فتامل ثم ان بعض الفضلاء ذكر ان المكروه قد يطلق على بعض العبادات والظاهر انه بالمعنى
المشهور وتصحيح كون العدم راجحا على الوجود في العبادات لا يخلو عن اشكال ودقة فاقول الكراهة
في العبادات لا يمكن تعلقه بذات العبادة من حيث الذات والا لم يكن عبادة وهذا كما لم يقع في
الشرع ذلك حتى يحتاج الى التصحيح بل كل ما وقع في الشرع تعلقه بالعبادات فانما يرجع الى خصوصياتها وافرادها
ويمكن ان يتحقق في تصحيحه ان رجحان عدم فرد من حيث الخصوص على وجوده من حيث الخصوص لا ينافي
رجحان وجود الكلي من حيث انه على عدمه ولا يلزم من رجحان عدم خصوص الفرد رجحان عدم الكلي من حيث هو
كلي فاذا ترك الصلوة في الحمام مثلا لم يكن مثابا على ترك الصلوة من حيث انه صلوة حتى ينافي رجحان
الصلوة الكلي بل الثواب انما هو على ترك الصلوة في هذا المكان فادرك هذا الثواب الذي بازاء نفس
الكلي وفات عنه ما هو بازاء ترك خصوص الفرد فظهر ان حكم الكلي والفرد متغايران وهذا المحفوظ في

حالي

حالي وجودها وعدمها لكن لما كان ترك الفرد بخصوصه راجحا وحصل به امتثال وترتب ثواب على هذا
الترك الخاص من حيث الخصوص كان ترك ما يتحقق مجامعا لهذا الترك الخاص فيتوهم انه ترك الكلي ايضا
في ذاته متصف بالرجحان ويترتب الثواب عليه وهذا ينافي وجوبه او استحبابه وهذا باطل لان ما ينافي
وجوبه او استحبابه رجحان عدمه في ذاته على وجوده لا رجحان عدم ماله بالعرض على وجوده او ما بالحقيقة
المتصف بالرجحان في عدم مقارنته لا عدمه وههنا ليس الا اتصاف بالذات فظهر ما ذكرنا انه يصح اطلاق
الكراهة بالمعنى المصطلح على افراد العبادات وذلك لا ينافي صحتها وترتب الثواب عليها بل انها راجحة
وجودها في ذاتها على عدمها وان كان لها في الخارج فعلها بما هو هو مجموع الوجود راجح العدم لفوت فعل
الثواب المترتب على عدم اي عدم ذلك المقارن فتامل فان قيل على ما ذكرت من صحة العبادات المكروهة
وترتب الثواب عليها ورجحانها بالذات لم كان رسول الله صلعم والائمة عليهم السلم يتركون العبادات المكروهة
وكانوا ينهون عنها بالنهي التنزيهي على ما نقل عنهم عليهم السلم كالصوم المندوب في السفر والصلوة في المواطن
السبعة وغيرها ولم فات عنهم ذلك الثواب بتلك الفضيلة قلنا قد ذكرنا انه يقارن تلك العبادات
المكروهة افعال خصوصيات يرجح عدمها على وجودها ويترتب ثواب على عدمها فربما كان الثواب المترتب
على عدم تلك المقارنات ازيد من الثواب المترتب على وجود نفس العبادات فارتكبوا ترك تلك
العبادة لتحصيل تلك الفضيلة والزيادة وان فات به ثواب آخر مترتب على نفس الفعل لكنه اقل منه
فتامل انتهى كلامه رفع مقامه وانت خبير بان الظاهر من كلامه ره انه يعتقد ان في جميع العبادات المكروهة
يكون وجود اصل العبادة على عدمها فلذلك صارت مكروهة فاذا ترك الصلوة مثلا من حيث هي راجحا
على عدمها ولكن بتقييدها خصوصية يكون عدمها راجحا على وجودها ورجحان عدم الخصوصية على وجودها
كان ازيد على رجحان وجود اصل العبادة على عدمها فلذلك صارت مكروهة فاذا ترك الصلوة في الحمام
مثلا يترتب الثواب على ترك الخصوصية ويفوت عنه ما هو بازاء نفس الصلوة واذا صلى في الحمام كان الامر
بعكس ذلك فادرك الثواب الذي بازاء نفس الصلوة وفات عنه ما هو بازاء ترك خصوص الفرد ومع
فربما كان الثواب المترتب على عدم الخصوصية ازيد من ثواب المترتب على وجود نفس العبادة فلذلك
وقع النهي عنها وارتكب الائمة عليهم السلم ترك تلك العبادة ليحصل تلك الفضيلة والزيادة وان فات
به ثواب آخر مترتب على نفس الفعل لكنه اقل منه وبالجملة فيظهر منه انه يعتقد انه لو فعل العبادة المكروهة
يكون له ثواب ولو ترك يحصل ثواب اكثر منه ولعل هذا لا يخلو من بعد بل الظاهر ان الثواب على ترك

المكروه

انما هو من حيث انه ترك ويكون بازاء كراهة الفعل فاذا كانت كراهة الفعل كوقوع الصوم
في السفر مثلا مما لا يقابل ثواب اصل الصوم بل يبقى مع تعارضهما ثواب اصل الصوم بحاله كما
يظهر من كلامه ولا اقل من بقاء شيء منه على ان التحقيق يكون ثواب تركه من حيث انه ترك لها ازيد
من ثواب اصل الصوم وكانه رحمه الله لم يعتقد ان الثواب على ترك المكروه من حيث انه ترك
وان في فعله منقصة توجب كراهة وعدم ملائمة كما حققنا بل يجعل الصوم في السفر مثلا عبادة
والفطر فيه عبادة اخرى برأسها ويزعم ان ثواب الثاني اكثر من الاول وهذا مع بعده
ومخالفته للمشهور على ما نقل من المحقق الاردبيلي ره يرجع الى القول بكون الكراهة في العبادة
بمعنى قلة الثواب وهذا وان لم يرد عليه شيء مما اورد على المحقق المذكور لانه تخصيص قلة الثواب
فيها بالنسبة الى تركها لا بالنسبة الى عبادة اخرى حتى يرد عليه ما اورد من الوجوه لكن يرد انه
يمكن ان يحمل كلام المحقق المذكور ايضا على هذا المعنى بان يكون مراده ان ليست العبادة المكروهة
على قياس ساير المكروهات من انه لا يترتب ثواب على فعلها بل فيه غضاضة وعدم ملائمة انما
يترتب الثواب على تركها بل الكراهة فيها بمعنى ان ثوابها اقل من ثواب تركها وح لا يرد عليه
شيء مما اورد عليه مع ان هذا الفاضل قد اورد عليه جميع ذلك هذا ولعل في كلام الفاضل الاردبيلي
ره حيث قال ينبغي ان الثواب الى قوله او بمعنى الخ اشارة الى امكان حمل كلام المحقق المذكور
على كل من الاحتمالين فلا تغفل ويحتمل ان يكون بناء كلامه على عدم القول بالاحباط وح فمراده
انه اذا صلى في الحمام كان له ثواب اصل الصلوة وان قارنه كراهة العقاب واذا ترك كان له ثواب
ازيد من الاول ويرد عليه اشنعا من بعد الحكم بترتب العقاب على العبادة المكروهة وان مجرد
الكراهة وعدم الملائمة يستبعد ان يعارض اصل العبادة بحيث يجعل ثواب تركها ازيد
من ثوابها وايضا على هذا لا حاجة الى التمسك بكون الثواب المترتب على الترك ربما كان اكثر
من ثواب اصل العبادة بل لا باس بكونه اقل ايضا ويكفي للنهي عنه وترك الائمة عليهم السلم له كون
ذلك الصواب خالصا من العقاب والغضاضة الى ان يكون ثواب الفعل وان كان ازيد
هذا وهنا احتمال آخر وهو ان يقول بالاحباط لكن يكون ما ذكره من تقليل الثواب من باب
الكلام مع قطع النظر عن التعارض وباقيا قطعا وان تغير بعد ذلك الى ما هو مقتضى التعارض وح يمكن
ان لا يرجع كلامه الى ما قررنا اولا في توجيه كراهة العبادات لكنه بعيد جدا والظاهر من كلامه هو ما

ما ذكرنا اولا فتأمل ثم نقل هذا الفاضل عن بعض علمائنا وهو الفاضل الاردبيلي ره ما نقلنا
عنه انه قال بعدم جواز بعض العبادات كالصوم المندوب في السفر او كراهته اصطلاحا
مع عدم رجحانه بحسب الذات ايضا فلا ينعقد عبادة وبنية عبادة تشريع حرام ثم قال وكانه
ره ظن ان المعنى المصطلح لا يكاد يجتمع مع رجحان العبادة في نفسه فاختار عدم الجواز وعدم الصحة
عبادة وقد عرفت تصحيحه منه ره انتهى ولا يذهب عليك ان ما نسب اليه من صريح النية والتشريع
منه وان كان قد ذكره ره لكن قد عرفت ان قوله فتأمل كانه اشارة الى انه فاسد بل
قد ذكر بعد ذلك ما لا يخفى واما ما نسب اليه من القول بعدم رجحانه بحسب الذات ايضا ففيه انه ان اراد به عدم
رجحان اصل العبادة مع قطع النظر عن الخصوصية فليس في كلامه شيء يشعر به وان اراد ان رجحان
اصل العبادة لا يبقى مع خصوصية اي لا يترتب على خصوص العبادة المكروهة ثواب اصل العبادة
اصلا فان اسناد ذلك مما ذكره من حيث النية فقد عرفت حقيقة الامر فيه وان استفاد مما ذكره
بعده من قوله فالظاهر فيه ان الظاهر قوله بالحرمة او بالكراهة بالمعنى المصطلح لكن ينبغي المرجوحية على الوجه
الذي سبق على ما هو الظاهر من معنى الكراهة الا ان فيه ثوابا ايضا لكن اقل من ثواب تركه انما قال به على ما يظهر
من كلامه في خصوص الصوم باعتبار ما عرفته اما احتمال الحرمة فلما اشار اليه من ورود النهي عنه كثيرا
او ظهوره ظهوره في الحرمة واما الكراهة بذلك المعنى لا بمعنى كون ثوابه اقل من ثواب الفطر فلعدم كون
الفطر عبادة واستفادة زيادة ثوابه على ثواب الصوم الى غير ذلك مما علم من كلامه على ما نقلنا ولم
يقل بانه لا يجتمع الكراهة في شيء مع رجحانه اصلا وليس في كلامه اشعار اليه فقوله ره كانه ظن كانه
من بعض الظن وههنا كلام آخر وهو انه يستفاد من كلام هذا الفاضل انه اورد الفاضل الاردبيلي
ره ههنا احتمالين احدهما عدم جواز الصوم المندوب في السفر مطلقا سواء اعتقده عبادة ام لا وثانيهما
كراهته لكن يكون بنية العبادة حراما وانت خبير بان هذا مما لا يرجع الى محصل ولا يستفاد ذلك من
كلامه ره اصلا فانه ذكر احتمال الحرمة وكذا احتمال الكراهة واورد على احتمال الكراهة بالمعنى المصطلح على
سبيل الاشكال انه لا ينعقد العبادة فيكون حراما فلا يصح حمل الكراهة على معنى المصطلح واين هذا مما
فهمه هذا الفاضل فتأمل   ولا يذهب عليك جريان ما ذكره هنا انما قرره الفرق بين الفعلين
في ذلك او الوجوب والمندوب بالمعنى المشهور المتعلق به الامر صريحا وترك الحرام والمكروه لم يتعلق بها
الامر صريحا بل ضمنا وكذا الحرام يتعلق به النهي صريحا بل ضمنا وكذا لو اعتبر الفعل في تعاريف الاحكام

بانه عما وارحمن يقول ان النهي
متى انتهى الى امر يعنيه منه

الخ

كما سبق يكون اطلاق الوجوب والندب والحرام على هذه الثلاثة على اصطلاح آخر وهو ظاهر واما
ما حققنا في الفرق بين المعنيين فمثله يجري في الندب ايضا اذ المندوب ما يكون فيه فضيلة
يوجب ترتب الثواب عليه ولعل ترك المكروه لا يكون كذلك بل يكون في فعله كراهة وعدم ملائمة
لا ينتهي الى حد يوجب العقاب فالاولى ان لا يفعل ولا يلزم منه ان يكون في تركه فضيلة
كما يحكم به الوجدان فاطلاق الندب عليه بمعنى آخر وكذا في الوجوب اذ الوجوب ما يكون فيه
فضيلة توجب فعله وترتب الثواب عليه ويمنع من كونه ويترتب العقاب عليه وترك الحرام لا يلزم
ان يكون كذلك بل الحرام ما يكون في فعله مفسدة توجب العقاب ولا يلزم ان يكون في تركه فضيلة
توجب الثواب وهو ظاهر فاطلاق الوجوب عليه بمعنى آخر هذا واما في الحرمة فلا يظهر معنيان
بل الظاهر ان اطلاق الحرام على ترك الوجوب انما هو بالمعنى المشهور اذ الوجوب ما ينتقض تركه سببا
للعقاب وما ينتقض سببا للعقاب هو الحرام بالمعنى المشهور بناء على عدم خفاء الفعل في نوع فيه
فتامل لم يكن الامكان الخاص معدودا في الفعل الامر في ذلك سهل اذ الجواز بمعنى الامكان الخاص
لانه لم يرد في عرف الفقهاء والغرض هنا بيان اصطلاحاتهم لا اصطلاحات اهل المعقول فتامل
والمراد بالاستواء استواء الوجود والعدم لا يذهب عليك ان هذا المعنى ليس بعينه معنى الامكان الخاص
لان الامكان الخاص هو سلب الضرورة من الطرفين سواء كان احدهما اولى ولا وهذا اخص منه
اذ هو استواء الوجود والعدم فلعل المراد ان هذا المعنى لازم للامكان الخاص لا ينفك احدهما
عن الآخر في نفس الامر بناء على ابطال الاولوية الذاتية او يقال المراد بالاستواء هو استواؤهما
في عدم الوجوب وهو معنى الامكان الخاص بعينه ولا يخفى ما في الوجهين من التعسف فتامل ثم حمل
الاستواء في كلام هذا البعض على هذا المعنى انما هو للانطباق على الامكان الخاص الذي هو
معنى مشهور والا فليس في كلامه ما يدل عليه بل يمكن حمله على ما يوافق ما حمل عليه في كلام الشارح
كما لا يخفى وانت بعد ما حققت خبير بان تعريفه على حقيقة الحال حيا ربما يتامل اذ
يدخل ما عدا الحرام ولا يخفى عدم دخول الوجوب في الامكان عليه استشاده الجائز جعل في ذلك محذورا
تامل اذ لا بعد في ان يكون معنى الجائز على هذا الاصطلاح ما لا يكون واجبا ولا حراما شرعا او عقلا سواء
كان لاحد طرفيه رجحان غير منته الى حد الوجوب ام لا فالاقرب الى الاستواء هو ما ذكره المحشي فتامل
الخ هذا المعنى هو ما يذكره بعيد هذا الاباحة يريد ان هذا معنى معقول بدليل انهم جعلوه

معنى الاباحة فلا بعد في كونه معنى الجواز كما لا يخفى ثم الظاهر ان ما يذكر بعيده هذا اعم من هذا المعنى
وحمله على ما يأتي ذوق كما سيشير اليه فتنظر وح لا يلائم لفظ عقلا في المعنيين اذ المراد
بالاستواء العقلي على توجيه الشارح هو ان يحكم العقل باستواء فعله وتركه في عدم الاشتمال
على المصلحة والمفسدة الشرعية وهو لا يناسب حمل الامتناع العقلي على الامكان العام بل المناسب
له هو ان يحمل الاستواء العقلي على الامكان الخاص كما في توجيه غيره ليكون لفظ عقلا في المعنيين
بمعنى واحد ويكون المراد في الاول ان يحكم العقل بسلب ضرورة العدم وفي الثاني ان يحكم بسلب
ضرورة كل من الطرفين كما لا يخفى ثم لا يخفى ان حمل ما لا يمتنع عقلا على هذا المعنى كانه لازم الانطباق
على الامكان العام لكونه معنى معتبرا للجواز والا فالاولى ان يحمل على معنى يلائم المعنى الآخر الا ان يحكم العقل
بعدم مفسدة شرعية في وجوده وح فلفظ عقلا في المعنيين بمعنى واحد والظاهر ان اطلاق الجائز على
الممكن العام في عرف الفقهاء لورود نفس الامر ان ادرا فالحمل على ما ذكرنا اولى فتامل فيه فلو بدل
كلمة او بالواو لكان اظهر فيه انه على هذا يكون المتبادر ان المعتبر هو عدم الامتناع العقلي والشرعي
معا وليس كذلك بل ما لا يمتنع عقلا معنى وما لا يمتنع شرعا معنى آخر كما لا يخفى فالاظهر ان يقول وعلى
ما لا يمتنع عقلا وهو ظاهر وكذا الظاهر من قوله الجائز انه نقض بهذا او لم يتفطن بما ذكره
في الحاشية السابقة من انه بعيد تبديل او بالواو وكان الظاهر هو الجمع مع انه لا يظهر تفاوت بينهما في
الظهور في ذلك كما لا يخفى الشبه يعني كالمتيقن المشكوك فيه الخ حاصل الشرح ان كلام المصنف ان
الجائز يطلق على ما لا يشك في انه لا يمتنع شرعا او يشك في انه لا يمتنع عقلا او يشك في انه يستوي فيه
الامران شرعا او يشك في انه يستوي فيه الامران عقلا وانت خبير بسخافة هذا التوجيه لكن ما اورده
عليه الشارح الشيخ من ان مثل هذا الفعل لا يكون جائزا بل مجهول الحال مما يمكن دفعه بتصحيح اطلاق الجائز
عليه كما لا يخفى واما المحشي المحقق فالظاهر انه حمل الكلام وعلى ان الجائز والمشكوك فيه يطلقان على ما استوى
طرفاه في النفس اي لا يعلم القائل ان اي طرفيه ثابت في العقل او الشرع ولم يرجح وقوع شيء من طرفيه
في احدهما اصلا مثلا يحتمل عنده صحة بيع الآبق وعدم صحته ولم يرجح احدهما عنده وعلى ما لا يمتنع عنده
اي لا يعلم القائل ان اي طرفيه ثابت في العقل او الشرع لكن يكون جانب العدم مظنونا عنده واحتمل
انه يظن جانب العدم بحسب العقل او الشرع لكن لم يجزم به بل يحتمل عنده طرف الوجود احتمالا لكن
احتمالا ضعيفا كما اذا فرض انه حصل له الظن بعدم صحة البيع المذكور فنقول يجوز ان يكون البيع المذكور

وقيل للاسير الذي غنم اللص من جابر بن عبد الله عليه السلام...
حيث ذكر لولا الحدود لما عليه ان لا يتبع عادة لا عن
ليصعد لبعض انما نفذ فيه وحيث ان الاحكام دان
جائز فان لم توجب كالواجب لا لعصم ليسا
لم ينعقد فيه والا الا انعقد وانما براءة وحرمة
منه

وجه آخر تامل ان الظاهر ان اطلاق
الجائز على المعنى الذي ذكرنا في المعنى
لورود نفس الامر ان ادرا
منه بره

لا يخفى ان ما لا يمتنع عقلا ههنا ايضا يحتمل الوجهين ١٢

صحيحا في الشرع هذا ولا يخفى ان اطلاق المشكوك فيه يناسب هذا المعنى وكذا المحتمل ولا يرد عليه
ان مثل هذا الفعل يكون مجهول الحال لا جايزا الا ان اطلاق الجايز عليه باعتبار ان القايل في الصورة
الاولى يجوز وقوع كل من طرفيه عقلا او شرعا عند السوال وفي الثانية ايضا يجوز وقوعه وان ظن
عدمه وعبارة الشارح ايضا ينطبق عليه قوله وان غلب على الظن بعد فيه شك ما لانه شك الخلاف
واحتماله الى طرف خلافه مشكوك فيه ومحتمل فيتعلق الشك بالطرف المرجوح كما قررنا وليس المراد
انه في الجانب الذي غلب شك واحتمال وهذا ظاهر على المتامل فتامل واما المحشي فما ذكره في
توجيه كلام الشارح منقول من كلام شارح الشرح وقال شارح الشرح ايضا بعد قوله وهذا هو المسمى بالمحتمل
في المحتمل على ما فهموا ما شككت في انه متساوي الطرفين او ليس بممتنع الوجود في نفس الامر او في حكم
الشرع وعلى ما ذكره المحقق ما صح في عقلك انه متساوي الطرفين او ليس بممتنع الوجود في نفس الامر
او في حكم الشرع انتهى والظاهر من كلامه انه حمل الكلام على ان المراد انه لا يطلق المشكوك فيه على ما يحكم القايل
بانه متساوي الطرفين شرعا وعقلا وعلى ما يحكم القايل بانه لا يمتنع شرعا وعقلا يطلق الجايز عليهما وعلى
هذا فعل الفرق بين ما استوى الامران فيه عقلا وما لا يمتنع عقلا المذكورين سابقا وبين ما ذكر
ههنا انه خص الفعل هناك بالفعل الصحيح الغير المحتمل بسوء الاستعداد الذي قد يعبر عنه بنفس الامر
وههنا اراد الاستواء وعدم الامتناع عند كل شخص وادراكه سواء كان عقله صحيحا ام لا هذا ولا يخفى
ان اطلاق المشكوك فيه والمحتمل على هذا المعنى بعيد جدا وكذا قول الشارح لا الجزم بعدمه لا يلايم هذا وهو
ظاهر ويحتمل ان يحمل كلامهما على ما يستوي طرفاه في الحس على ما ذكرنا من التوجيه وفي ما لا يمتنع في النفس
على معنى آخر اي ما لا يعلم القايل امتناعه شرعا وعقلا سواء كان متساوي الطرفين عنده او يرجح
جانب عدمه او جانب وجوده وهذا ايضا معنى حسن ينطبق عليه عبارة الشارح لكن اطلاق المحتمل انسب
بما ذكرنا كما لا يخفى والتعويل على ما ذكرنا فتامل قال في شرح الشرح ما لا يمتنع في النفس يمكن ان يتناول
الشاك ... ما لا يمتنع في النفس ولا الجزم بعدمه ما كان عدمه مظنونا لكن لا يكون تكلفا فلا يتناول القطعي
ولا الظني فلا ايراد على ما ذكرنا من التوجيه نعم يرد هذا على ما فهموه من كلام الشارح من احد الوجهين
فتدبر لكن ينبغي عدم اعتبار هذا التخصيص ح لا يخفى انه اذا لم يعتبر ههنا التخصيص في مفهوم لفظ الجايز
بهذا المعنى فالفرق بينه وبين المعنى السابق ان ما لا يمتنع عقلا على الوجه الاول من التوجيهين السابقين
انما هو بما عرفت من ان العقل في المعنى السابق هو العقل الصحيح وههنا اعم والمعنى على الوجه الثاني فالفرق

لكن بعد ما يخصص بما لا يجزم بوجوده
ايضا كما ذكره المحشي فلا يتناول
القطعي
وعلى هذا فيحمل قوله بعد فيه شك على
ان في هذا الجانب الغالب شك ... ومحتمل
وانه مشكوك فيه
منه

باعتبار

باعتبار ان في المعنى الاول يحكم العقل بعدم الامتناع وههنا لا يحكم بعدم الامتناع بل لا يحكم بالامتناع
وفرق ما بينهما كما لا يخفى واما اذا اعتبر هذا التخصيص فالفرق اظهر اذ لم يعتبر ذلك في المعنى السابق
فتامل اذ لا شك ان وجود الواجب تعالى شانه جايز عند العقل فيه ان اطلاق الجايز على
وجوده تعالى اي حين يجزم بوجوده نعم يمكن ان يكون بالمعنى السابق اي ما لا يمتنع عقلا ان لا يحكم
العقل بعدم امتناعه كما عرفت فلا محذور في ارتكاب التخصيص في هذا المعنى وعدم صدق الجايز على
وجوده تعالى بهذا المعنى وهو ظاهر ويمكن دفع هذا بناء على الوجه الاول من الوجهين المذكورين بان يقال
المراد انه اذا لاحظ وجوده تعالى الشخص كان فلا شك في انه جايز في نظره وعلى موجب ادراكه
مع انه يجزم بوجوده فلا ينبغي هذا التخصيص في لفظ الجايز ولا يمكن ح ان يقال صدق الجايز عليه بالمعنى
الاول اذ قد اعتبر فيه العقل الصحيح المعبر عنه بنفس الامر كما عرفت فتامل فيه ان التقييد
بكونه جانب وجوده الخ قد افاد بعض الفضلاء ان مراد شارح الشرح من جانب الوجود الجانب
المقابل لهذا الاحتمال الذي يطلق عليه انه مشكوك فيه لا وجود هذا الاحتمال المشكوك فيه في حاصل كلامه
تخصيص ما لا يمتنع شرعا بما اذا كان مرجوحا ويكون طرف نقيضه راجحا كما يظهر من التمثيل في السقايات
بانه اذا ظن احد الطرفين فالطرف الآخر الذي هو المرجوح يطلق عليه المشكوك فيه والجايز اي ما لا يمتنع
شرعا مع كون طرفه المقابل راجحا وعلى هذا انعدم شموله للقطعي والظني لان جانب وجودهما اي الجانب
المقابل لهما لا يكون راجحا وانما عبر عن الجانب المقابل بجانب الوجود لانه في المثال الذي ذكر وهو
انعدام اشتراط النية في الوضوء مشكوك فيه مع ان اشتراط النية فيه مظنون كان الجانب المقابل للمشكوك
فيه هو الجانب الوجود اي وجود اشتراط النية فعبر عن الجانب المقابل بجانب الوجود تمثيلا كما في المثال
المذكور هذا وانت خبير بان بعد تخصيص ما لا يمتنع في النفس على هذا الوجه فان حمل ما لا يمتنع على ما لا يحكم
بامتناعه كما ذكرنا في الوجه الثاني من التوجيهين السابقين فينطبق الكلام على ما ذكرنا في توجيه
كلام الشارح ولا غبار عليه وان حمل على ما يحكم بعدم امتناعه كما في الوجه الاول فيصير معنى الجايز
ما يحكم العقل بعدم امتناعه لكن يكون مرجوحا وهذا ايضا معنى صحيح لكن الحمل على المعنى الاول احسن
كما لا يخفى ايضا حسن ثم يطلق متساوي الطرفين عطف على قيد ان المتساوي الطرفين هو المعنى
الذي ذكره اولا وقال انه يقال المشكوك فيه والجايز لما يستوي طرفاه في النفس فلا بد من تخريجه
عن هذا المعنى وبالجملة اطلاق الجايز والمحتمل على متساوي الطرفين ثم وكذا بالمعنى الثاني ايضا ومع ...

كالمعنى الذي ذكره المحشي واما المعنى الذي حمل عليه كلام شارح الشرح فهو معنى معقول معتبر وان
لم يصدق على التساوي الطرفين ثم ذكر انه بالمعنى السابق لا محذور فيه كما افاده بعض الفضلاء
الشربيني الا لا يمتنع في النفس الا ظهر ويتق بالواو لكي لا يخفى
شرعي قال بعض الفضلاء اقول هذه المسئلة مشتملة بادل النظر على قولين الاول ان الاباحة حكم
الى لا يمكن ان يكون الفعل مباحا عدم الحكم بكونه واجبا وحراما ومندوبا ومكروها بل لا بد من حصول
معنى وجودي هو حكم حاكم بعدم كونه احد هذه الامور وفاقا لاكثر المعتزلة الذين قالوا لا بد
لحصول الاباحة من حكم العقل بعدم احد هذه الامور وخلافا لبعض المعتزلة الذين قالوا
الافعال الاختيارية التي لا يدرك العقل حسنها وقبحها مباحة اي انتفى الحرج في فعلها وتركها فانتفى
العقل اي لا يحكم العقل فيها باحد الاحكام الاربعة وهذا معنى كونها مباحة الثاني انه حكم شرعي الا يحصل
الا بحكم الشارع كما هو راي الاشاعرة في جميع الاحكام وهذا الخلاف قد مر مفصلا مع ترجيح صاحب
الكتاب لراي الاشاعرة فلا وجه لاعادته ههنا فالمقصود ههنا هو نقل الخلاف الاول وترجيح
القول الاول لهذا خص الخلاف ببعض المعتزلة كما فعلناه فان قلت قطع هذا معقود
بان كون الاباحة حكما ثم قيده بالشرعي لانحصار الحكم بزعمه في الحكم الشرعي وعدم احتمال غيره لما مر
سابقا ببطلان حكم العقل فانحصر الاحتمال في نظره في ان الاباحة اما حكم شرعي واما ليس بحكم كما هو راي
بعض المعتزلة فتصدى ههنا لبطلان هذا الراي انتهى ولا يخفى ما فيه فان من قال بان ما لا يدرك العقل
حسنها وقبحها مباح قبل الشرع لم يكتف في الاباحة بمجرد ما ذكره اي بعدم حكم العقل فيها باحد
الاحكام الاربعة اذ ظاهر ان ما لا يحكم العقل فيه باحد الاحكام الاربعة لا يحكم العقل فيها بذلك ولا
محال لا يحكم بذلك مع انك قد عرفت انه هو كذلك لا راد بل راد بالاباحة ما هو طرفي الفعل في الواقع
عن المفسدة اوت ورى طرفيه عندنا وانه لا يترتب العقاب على شيء من طرفيه فعلناه كما فصل
ذلك سابقا وعلى التقديرين هو قائل بحكم العقل فيه بذلك واما ان المعتزلة هم حكم العقل فيه بحسن
او قبح فليس كلمة السواء لحكم العقلي فقد اشار اليه سابقا الا قديما بان المفروض عدم حكم العقل فيه
بخصوصه ولا ينافي ذلك الحكم العام بالاباحة وبالجملة فلا نزاع في انه في كل مباح يتحقق حكم البتة فتقرير
النزاع على ما ذكره ليس بصواب بل الحق ان النزاع ههنا في ان بعض المعتزلة يقول انه ثبت الاباحة
... ثم قبل وروده اذ كل مباح شرعي لا يحكم العقل فيه بحسن ولا قبح انتهى بحكم العقل

وهو الا يمتنع في النفس ولا يجزم بوجوده منه

ثم قبل ورود الشرع ... وبعد وروده ... بعض الاباحة ... الا ان يقصد ... الا ان الاباحة ... الشرع ... اذ ...

الإباحة بمعنى انتفاء الحرج في فعله وتركه على رايهم فلا يحتاج في معرفة شيء من المباحات الى ورود الشرع
وهذا الخلاف باقي الاحكام اذ قد لا يظهر بالعقل وجوب شيء مثلا ويكشف الشرع عنه ولا يخفى
ان هذا انما يتوجه على راي من يقول بان الاشياء قبل ورود الشرع على الاباحة دون من يقول بالحرمة
او الوقف فلذا اشار المحشي الى تعيين ذلك البعض هذا واما الجمهور فهم عرفوا الاباحة بخطاب الشارع
بعدم الحرج في فعل شيء وتركه وذلك انه حكم شرعي لا يمكن الاطلاع عليه الا من قبل الشرع واشتهر بان
النزاع ههنا على ما قرره نزاع لفظي قليل الجدوى ويبتني على تفسير لفظ الاباحة كما يفهم من كلامهم لا نزاع
معنوي كما يظهر من كلام هذا الفاضل فتامل ثم لا يذهب عليك انه بناء على راي الاشاعرة من
بطلان حكم العقل مطلقا لا مجال لهذا المذهب لكنهم بنوا الكلام على التنزل اي انه اذا فرض حكم العقل
بذلك قبل الشرع ايضا فالاباحة حكم شرعي بناء على انه خطاب الشارع بانتفاء الحرج لا لاجل انتفاء الحرج ولا يذهب
عليك ايضا ان الظاهر من كلامهم انهم ارادوا بالاباحة معنى يشمل عدا الوجوب والحرام حيث فسروها
بانتفاء الحرج في الفعل والترك ويمكن ان يحمل الحرج على ما يشمل النقصان التي في فعل المكروه وترك المندوب
فيختص بالمباح بالمعنى المشهور اي ما يساوى فعله وتركه فتدبر هم الذين قالوا الافعال الاختيارية
اه لا يخفى ان القائل بان الاباحة ليست حكما شرعيا يجب ان يكون من هؤلاء القائلين بان الاشياء
المذكورة قبل ورود الشرع لا حرج في فعلها وتركها واما جميع هؤلاء فلا يلزم ان يكونوا قائلين
بان الاباحة ليست حكما شرعيا لجواز ان يكون منهم البعض ممن فسر الاباحة بخطاب الشارع كما فسرها
الجمهور فلا يطلقون الاباحة قبل الشرع لكن لما وقع في كلامهم اطلاق لفظ الاباحة قبل ورود الشرع
وقالوا ان الاشياء على الاباحة علم انهم لم يعتبروا فيها خطاب الشارع فهم مباح بالاتفاق قال
بعض الفضلاء لعل المراد بالاتفاق اتفاق هؤلاء البعض مع الجمهور والا فاتفاق الكل في بطلان ان
المعتزلة فيما لا يدرك العقل مذهبين آخرين سوى الاباحة احدهما الحظر والآخر الوقف كما مر انتهى ولا يخفى
انه لا يبقى من الجمهور الا الاشاعرة وفيه بعد ويمكن ان يكون نظر المحشي الى ما اشرنا اليه سابقا في مسئلة
التنزل من تصريح بعضهم بان القول بالحظر والوقف انما هو بالنظر الى حكم العقل مع قطع النظر عن السمع
ولا ينافي ذلك ثبوت الاباحة بالسمع وغرض المحشي ان الجمهور ايضا قائلون باباحة هذه الاشياء شرعا
بناء على الدليل الشرعي الدال على ان ما عدم فيه المدرك الشرعي للحرج في فعله وتركه فذلك مدرك شرعي لحكم
الشارع بالتخيير فيهما اي يصدق ايضا الاباحة بمعنى الخطاب الشارع بعدم الحرج في الفعل والترك كما

هذا لكن كون الجميع قائلين بما ذكر غير معلوم فتامل   وعند الجمهور من جهته اه لا يخفى ان هذا
انما يتمشى لو كان الكلام بعد ورود الشرع في الاشياء التي لم يرد فيها حكم من الشرع ولم يدرك العقل
حسنها او قبحها واما اذا كان الكلام في تلك الاشياء قبل ورود الشرع وارسال الرسل فلا يتمشى
هذا الكلام كما لا يخفى لكن النزاع ح قليل الجدوى كما فصلنا في مسئلة التنزل فتذكر   الشارح
وذلك ثابت قبل الشرع هذا عند الاشاعرة غير تام اذ لا حكم عندهم للعقل فيحتمل عندهم ثبوت الحرج
في الفعل او الترك بعدم الثبوت على السواء لكنهم سلموا ذلك على التنزل كما اشرنا اليه فتدبر
الشارح ولكن تنكر ان ذلك اباحة شرعية الا اباحة في عرف اهل الشرع بان يكون لفظ الاباحة موضوعة
في عرفهم لهذا المعنى والا فعدم كونه اباحة شرعية لا يضر بمذهب البعض اذ هو لا يقول بالاباحة الشرعية
كذا في شرح الشرح   الشارح فالمقرر فالاولى حال قبل الشرع وبعد الشرع   الشارح مختلف في المباح
ح لا يذهب عليك انه لا ينبغي تقرير النزاع بين الجمهور والكعبي بهذا الوجه اذ ظ ان الكعبي لا يقول
ان المباح مامور به بل يقول ان هذه الاشياء التي نعتقد انها مباحة ليست مباحة ولو فرض انه قال
بان المباح مامور به فاراد به ان ما هو مباح باعتقادكم مامور به لا ان المباح بحسب نفس الامر مامور به
فالحق ان يجعل النزاع في ان هذه الاشياء هل هي مباحة ام لا وهل يتحقق المباح ام لا ح يظهر ان الدليل
الذي ذكره المص على مذهبه لا يكاد يصح اذ الكعبي ايضا يقول بان الطلب يستلزم ترجيح المامور به ويقول
ان هذه الاشياء مامور بها وليست مباحة ولا خير فيه فتامل   ان اراد الترجيح لذاته اي بعد
ما عرفت جلية الحال عليك بتنزه عن امثال هذا المقال فتفطن   الشارح وكل ترك حرام واجب اراد
بالواجب هنا المعنى الاعم من الواجب بالمعنى المصطلح عند المص اذ معناه المصطلح عنده على ما مر
لا يصدق على الترك لانه ليس بفعل ولا على الكف ايضا اذ قد اعتبر فيه كونه غير كف واثبات الوجوب
بالمعنى الاعم يكفيه في اثبات مدعاه والزام كون المباحات واجبة اذ كونها واجبة بهذا المعنى خلاف مذهب
الجمهور كما لا يخفى على انه بعد التمسك بكون مقدمة الواجب واجبة يثبت وجوب هذه الاشياء بالمعنى
المصطلح ايضا اذ ظ ان وجوب المقدمة بالمعنى الاعم ايضا يستلزم سريان الوجوب بهذا المعنى
الى المقدمات والحال ان المقدمات افعال غير كف فبعد تحقق ذلك المعنى فيها يكون واجبة بالمعنى المصطلح
فتامل   اقول التحقيق المقام ان اللازم في ترك الحرام انما ورد عليه ان الواجب هو الكف وهو
امر وجودي لا يكفي في حصوله عدم شرائط فعل الحرام بل لا بد من تحصيل المانع وح يتم دليل الكعبي وفيه

انه

انه قد اشار المحشي سابقا حيث ابطل قول من تمسك بالكف في تعريف الوجوب الى انه على هذا يظهر
الجواب عن شبهة الكعبي فكأنه اشارة الى ان هذا التحقيق انما هو بناء على المذهب الحق من ان
المعتبر هو الترك وان الكف ليس له معنى معقول فح لا وجه لهذا الايراد عليه ولو تنزل عنه فنقول
ان الكف وان لم يكف في حصوله عدم شرائط الحرام لكنه لا يحتاج الى تحصيل المانع بيانه ان الكف هو ترك
الفعل على وجه خاص وهو منع النفس عن منع الميل اليه وظ ان الذي توهم توقفه على فعل الضد هو اصل
الترك واما تلك المانعة والميلان فلا دخل في حصولهما لفعل الضد اصلا كما يظهر بادنى تامل نعم لا
يكفي في حصوله ايضا مجرد عدم شرط الحرام بل لا بد منه دون المانعة المذكورة فاذا اسلم ان اصل الترك
لا يتوقف على فعل الضد ويكفيه عدم شرائط فعل الحرام فقد اضمحل دليله وتم التحقيق لا يق ان حين
تحقق الكف بالمعنى الذي ذكرتم يجب ان يتحقق تصور الفعل والشوق اليه وغير ذلك وح فلا يكون
تحققه باعتبار عدم تحقق شرائط الفعل فوجب ان يكون باعتبار وجود المانع فتحقق الكف على هذا موقوف
على وجود المانع وتم الدليل لانا نقول ان الكف وان توقف على تصور الفعل وكذا على الشوق اليه في الجملة
لكن لا يتوقف على ارادة الفعل مثلا اذ المانعة المذكورة لا تستلزم الا تحقق شوق ما اليه لا الارادة فح لعل
تحقق الكف باعتبار عدم تحقق الارادة التي هي من شرائط الفعل فلا يتوقف على وجود المانع وايضا لا
يبعد ان يق ان الشوق المتوقف عليه الفعل لعله يجب ان يكون اشد من الشوق الذي يستلزمه الكف فح
يمكن ايضا ان يكون تحقق الكف باعتبار عدم تحقق تلك المرتبة الشديدة من الشوق فح هنا لا يبقى ايراد على
المحشي اذ لعل مراده ما بالكف في كلماته هو الترك واما حال الكف لو تمسك احد بان الواجب هو ذلك لا الترك
على التقدير على انه [illegible] ظ انه يجب المتمسك في الدليل بوجوب الترك واما وجوب الكف فلا يكفيه لظهور
ان وجوب الكف ليس دائما بل انما هو حين خطور الحرام بالقلب والتفات النفس اليه واما حين الغفلة
فلا يجب الكف ولا يقول احد انه يلزم عليه دائما حفظ الحرام في القلب وكف النفس عنه ايضا في قسم من
الشوق ثم لكن الكف ممكن على ما علمت من تحقيق معنى الكف فلم يكن واجبا في الصورتين لا يجب الكف
فلا يجب شيء من المباحات ولزم وجوبها في بعض الاوقات وهو حال الالتفات والشوق لا محذور فيه
واما الترك فهو واجب انما هو تمسك به فكان له وجه وح يتم ما ذكره المحشي من التحقيق لا يق انه حين عدم
تصور الحرام لا يكلف بتركه ايضا واجبا لانه ليس كك بل لا نظر اذا علم ان الفعل الفلاني حرام فتركه واجب
دائما سواء كان متصورا او ملتفتا اليه ام لا فتدبر ثم ههنا بحث [illegible] يتفطن به الناظر [illegible]

وهو ان هذا التحقيق لا يدفع الشبهة اصلا بل انه اما اراد به بدلا آخر لفعل الاضداد وهو اشتغاله ببعض
الشرائط وهذا لا ينافي وجوبه التخييري كما هو مراد المستدل والجواب على فاده والدي سلمه الله تعالى
في بعض رسائله وتوضيحه ان عدم الزنا مثلا قد يترتب على عدم الشوق بناء على كونه شرطه فاذا فرض
عدم الشوق في وقت فعدم الزنا يترتب عليه البتة ولا يتوقف على شيء آخر غيره ففي هذا الوقت
اذا اتى المكلف بفعل مثلا الزنا مثلا كان مباحا لانه لا يتوقف عليه عدم الزنا ولا يتصف هو بالوجوب
اصلا والحاصل ان فعل الضد كان في اول الامر فردا للواجب التخييري لكن بعد تحقق عدم الشوق
يترتب عدم الزنا عليه ولا يتوقف على شيء آخر من فعل الاضداد اصلا فلا يكون فعل الضد واجبا
بل يكون مباحا صرفا وهذا على قياس كل واجب تخييري فانه بعد تحقق احد فرديه كان الآخر مباحا
صرفا وكون المباحات واجبة بهذا المعنى كونها صالحة لان يكون من افراد الواجب التخييري
في وقت من الاوقات لا مفسدة فيه كما ان المحظورات واجبة عينية ايضا في بعض الاوقات
لا محذور فيه فلا يراد فتامل لا يقال عدم الزنا انما يترتب على عدم علته التامة وذلك العدم كما يحصل
في ضمن عدم الشرط الذي هو جزؤها كذلك يحصل في ضمن عدم عدم المانع الذي هو ايضا جزؤها
وهو عبارة عن وجود المانع ففي وقت تحققهما جميعا يكون عدم الزنا مترتبا عليهما فيكون وجود المانع
ايضا مما يحصل به الواجب فيكون واجبا فيتم هذا ان كل فعل فعله المكلف في وقت يكون ترك
الحرام الواجب في ذلك الوقت مترتبا عليه وان توقف في بعض الصور على شيء آخر ايضا هو وجود
المانع فيكون واجبا فلا يكون فعل المباح لانا نقول قد تقرر ان عدم بعض اجزاء المركب اذا كان
علة تامة بالذات على عدم البعض الآخر فعدم المركب انما يستند اليه فقط وان كانا معا في الزمان
فيجوز ان يكون عدم الشوق علة بالذات على عدم عدم المانع فيستند اليه عدم الزنا لا الى
عدم عدم المانع فتامل فان قلت على ما قررت منه ان بعد فعل احد فردي الواجب التخييري كان
الآخر مباحا صرفا وهذا يكفيا كان الجواب عن شبهة الكعبي ظاهرا ولا حاجة الى هذا التحقيق
الذي ذكره المحشي وذلك بان يقال ان ترك الحرام يتوقف على فعل احد الاضداد فاذا فعل
كان الباقي مباحا قلت ليس كذلك لان كل فعل يفعله المكلف في وقت فغير يتوقف عليه ترك الحرام
الواجب في ذلك الوقت فيكون واجبا ولا يمكن فعلان في وقت واحد حتى يستقيم ما ذكرت
فلا بد من التمسك بما ذكره المحشي من حديث الشوق والارادة وهذا ذكره مبرا وقد اعترض فاضل
دام

دام ظله العالي على هذا التحقيق في بعض رسائله بان ترك الزنا مثلا امر عدمي اعتباري لا يكون
مناط الحكم ومبدأ الآثار الا باعتبار الامر الذي يكون منشأ لانتزاعه والاحكام الحقيقية الجارية
على الامور العدمية انما هي باعتبار الاصل المأخوذ منه وبهذا الاعتبار صح التلازم بين الامور
الوجودية والعدمية مع امتناعية العدم للوجود وعليه فالتكليف المقتضي لحسن التعلق وكونه امرا
يباشره المكلف بقدرته وارادته اذا تعلق بالعدم ظاهرا كان متعلقا بالمأخذ حقيقة وليس ذلك الا
السكون او حركة اخرى ضد الحرام المذكور فيكون التكليف متعلقا باحد الامرين تخييرا وبالجملة ارتكاب التكليف
ترك الحرام ليس الا مباشرة سكونا وحركة اخرى ضده فتعلق التكليف بالاول عين تعلقه بالثاني
وكون علة الترك عدم الشوق والتصور والارادة لا يستلزم عدم تعلق التكليف بالترك باعتبار منشأ
انتزاعه كما لا يخفى انتهى وهذا مع انه لا يرد على المحشي لان غرضه جواب الاستدلال الذي ذكره الكعبي وهو
متجه ولا يندفع بما ذكره لان المستدل اما ادعى ان ترك الزنا واجب هو موقوف على فعل ضده فيكون واجبا
بناء على وجوب المقدمة والمحشي منع التوقف فالايراد عليه بان ترك الزنا ليس بواجب حالا وجه له
بل هو جواب آخر عن الاستدلال بل هو دليل آخر على مدعى الكعبي وتوجيهه ظاهر وليس غرض المحشي
دفع كل دليل يقام على هذا المطلب كما لا يخفى يرد عليه انه ان اراد بكون ترك الزنا امرا عدميا انه ليس
متعلقا للقدرة كما ذكره بعض على ما سمعت فهم وما استدل به عليه مدفوع كما ستعرفه وان اراد انه ليس
منشأ لاثر من الآثار ولا الحكم فلا يصح تعلق التكليف به لان كان متعلقا للقدرة فضعفه ظاهر لانه قول
بمجرد التشهي والرجم بالغيب بلا دليل ولا ضرورة مع ان اثباته في الوجود ما يكفيه كثيرا ما ذكرتم
ثم لا يحصل تعلق التكليف بالكف وهو امر وجودي لا يجري فيه ما ذكره كيف وللاستعداد على الاجماع
المركب على ان متعلق التكليف في النهي اما العدم على رأي من يراه مقدورا او الكف على رأي من لا
يراه كذلك وما ذكره خرق لذلك الاجماع مع ان المحشي قد عبر عن ترك الزنا ههنا بالكف كذا افاده
والدي سلمه الله وقد عرفت انه على تقدير جعل متعلق التكليف هو الكف ايضا يمكن اجراء هذا
التحقيق فتذكر ثم قال فاضل هو ظاهر في جعل الاضداد مانعا من حصول الحرام نظرا اذ لو كان كذلك كان
المانعية من الطرفين لاستواء النسبة فاذا كان الصلوة مثلا مانعة من الزنا كان الزنا ايضا مانعا منها
ح كما كان الزنا موقوفا على عدم الصلوة فيكون وجود الصلوة علة لعدم الزنا والحال ان عدم الزنا علة
لوجود الصلوة لان رفع مانع الشيء من علل وجوده فيلزم ان يكون العلية من الطرفين كذلك انتهى

وهذا ايضاً لا يصح ان يكون ايراداً على المحشي بل لو صح كان جواباً آخر عن الاستدلال ومع ذلك فقد
اعترض عليه والدي العلامة طاب ثراه بانه ان اراد بقوله فيكون وجود الصلوة علة لعدم الزنا انه يتوقف
عليه ولا يحصل بدونه فممنوع لان عدم الشيء انما يحصل بعدم علته التامة والزنا اذا كان علته التامة مجموعا
يكون احد اجزائه عدم المانع الذي هو الصلوة فعدمه انما يحصل بعدم ذلك المجموع وعدم المركب انما يحصل بعدم
احد اجزائه ولا يتوقف على خصوص عدم عدم المانع اي وجود الصلوة وان اراد به انه اذا فرض ان جميع
اجزاء العلة التامة للزنا حاصل سوى عدم الصلوة فعدم الزنا موقوف على وجود الصلوة ووجود الصلوة
موقوف على عدم الزنا فيلزم الدور ففيه انه يجوز ان يكون هذا الفرض محالا واستلزامه محالا على ان الشيء
يعتبر على تقديره نعم يرد على المحشي انه قد عرفت بان ترك الزنا مثلا قد يتوقف على فعل ضده وح يلزم الدور
بالنسبة الى تحقق المانع من الطرفين ويمكن ان يتكلف في الجواب بان مراده ان ترك الزنا في وقت ما موقوف في بعض
الصور على فعل ضده في الوقت السابق عليه فلا يلزم الدور بانه انما فرض ان في وقت مثلا وجد الشوق الى الزنا
لكن لم يصل الى حد الاجماع فعدم الزنا حاصل لعدم الاجماع الذي هو علته التامة من دون توقف على وجود المانع
ويمكن في هذه الصورة انه يعلم انه اذا لم يشتغل بالصلوة مثلا يبقى ذلك الشوق ويصل الى حد الاجماع ويحصل
الزنا في الزمان اللاحق فيشتغل بالصلوة في الوقت السابق ان الاشتغال به ممكن اذ المفروض
ان عدم مانعه متحقق بناء على عدم الاجماع وبعد الاشتغال بالصلوة يفتر الشوق ولم يصل الى الاجماع
فتحقق عدم الزنا في الزمان اللاحق ايضا بناء على عدم شرطه لا وجود مانعه هذا لكن الانصاف ان الحكم
بتمانع الاضداد مع الحكم بان المانع هو الذي يكون عدمه موقوفا عليه ليس بوجيه بل الظاهر ان عدم كل
ضد من مقارنات علة الضد الآخر واما التوقف فلا نعم لو لم يتم بالتوقف في عدم المانع بل عده من
مقارنات العلة التامة ولوازمها كما ذهب اليه بعض العلماء لكان الحكم بالتمانع موجها ثم لو لم يكن الظاهر
ما ذكر فلا شك انه محتمل لكن التمسك به في جواب الاستدلال فقد ظهر الجواب عن دليل الكعبي ظهورا تاما
اذ لا نم ان ترك الحرام يتوقف على فعل الضد بل ليس فعل الاضداد الا من مقارنات العلة التامة للترك
المذكور فلا يلزم ان يكون واجبا فتامل واحفظ وقد اجاب خال الامام قدس سره عن دليل الكعبي بانه اذا
حصل ترك الحرام بارتكاب فعل ما بحيث صار ذلك الحرام ممتنع الصدور عن المكلف في الزمان الثاني ففي
الزمان الثاني لا يكون مكلفا بالترك لان التكليف فرع القدرة فلا يجب عليه فعل ما لاجل الترك المذكور
بل كل ما صدر عنه كان متعلقا متصفا بالاباحة وكذلك صدور الحرام من بعض الجوارح قد يكون ممتنعا في بعض الاوقات

بناء على انتفاء شرائط التمكن وح لا يكون مكلفا بالترك كما لا يخفى فكل فعل صدر عنه في ذلك الوقت كان متصفا
بالاباحة فلا يلزم انتفاء المباح راسا انتهى وفيه ان وجوب الترك بهذا المعنى لا ينافي تعلق التكليف به كيف
ولو صح ذلك لزم ان لا يصح التكليف بشيء اصلا اذ قد تقرر في مقره ان كل من طرفي الممكن ما لم يجب لم يصل
الى حد الوجوب في الواقع وهو يقول انما اذا كان واجبا لا يصح التكليف به فيلزم ما ذكرنا اللهم الا ان يفرق
بين ما اذا كان واجبا مع قطع النظر عن فعل المكلف كما ذكره آخرا او بسبب فعله لكن في زمان سابق على زمان
فعل الوجوب كما ذكره اولا وبين ما اذا كان واجبا بسبب فعل المكلف في زمان فعل الوجوب فيجوز التكليف
بالجواب في الثالث دون الاولين وح يندفع ما ذكرنا كما لا يخفى لكن بعد ذلك لا شك ان ذلك خلاف التحقيق كما
يظهر بالرجوع الى الوجدان اذ لا شك انه في اكثر الاوقات يتمكن من فعل الحرام ولا يجب علينا فعل شيء
من المباحات وح بل الحق في الجواب ما ذكرنا ويرد عليه ايضا ما افاده والدي قدس سره ايام افاداته وهو ان
ما ذكره اولا من ان التكليف بترك الزنا لا يصح متعلقه بترك الزنا بل انما يتعلق في الحقيقة بفعل ضده يقتضي ان
يصح التكليف المذكور حال عدم القدرة على الزنا ايضا اذا كان متمكنا من فعل الضد لان هذا التكليف في الحقيقة
انما هو بفعل الضد على ما ذكره وهو مقدور ولا مدخل للقدرة على فعل آخر في التكليف بشيء وهو ظاهر فح يتم
بيان جوابه المذكور بان ما ذكره ان التكليف بفعل الضد في الحقيقة انما هو لاجل ترك الضد فاذا كان ترك
الضد واجبا فلا وجه للتكليف فقد اعترف بان الترك ايضا يصير متعلق الحكم ومناط الغرض فيبطل كلامه الاول
فتامل وانما اكثرنا القول وانتقل في هذا المقام لانه مما كثر فيه الكلام واضطرب فيه الاقدام من جهة
الثاني كذا صح في بعض النسخ الى الواجب فقط وقولهم يحدث من باب الافعال في بعض النسخ من جهة الثاني
وفي بعضها اشياء اخرى ولا اجد شيئا منها يصح من جهة انه من لوازم الوجود قال بعض المحققين كون
واحد من الافعال من لوازم الوجود بحيث نقول بعدم بقاء الاكوان واحتياج الباقي الى المؤثر وان قلنا ببقائها
والاستغناء جاز خلو المكلف من كل فعل انتهى والظاهر بطلان قوله واحتياج الباقي او احتياج الباقي كما لا يخفى
فلا بد من قيد آخر كان يكون الاوان على السواء وكانه لم يعتبر ذلك ههنا واجمل الكلام اذ ليس الغرض
ههنا تعريف المباح بل بيان امتيازه عن الواجب وقد حصل بما ذكره فتدبر بحيث لا يمنع لا يتم
شرعا كما سبق ثم انه هذا اي كون النزاع ههنا لفظيا مما صرح به العلامة ره في النهاية وهو الحق كما لا يخفى
الشرح جعل مع حصول السبب مناطا وعلامة لوجود الحكم كجعل الحكم في بعض الافعال لان بعض وقد دلال السجود
فتعقب الشارع علامة لذلك الحكم يعرف من حصوله حصوله فلو كان الحكم ثابتا دائما لا يحتاج الى العلامة بل

[illegible]

الحكم به مطلقا فيجب ان يكون العلامة ايضا امرا يثبت في بعض الاحوال دون البعض وهذا شان
الاوصاف دون الماهيات والذوات فانها من دون اعتبار صفة فيها كالاتصاف بالوجود او
غيره لا يتغير حاله ولا يمكن جعلها علامة لامر متغير بمجرده فقيد الوصف بالظاهر لان في الوصف الخفي
يفوت حكم السببية وهي معرفة وجود الحكم من السبب على ما تقدم وكذا قيد المنضبط فتامل
الشيء ينقسم الحكم بالاستقراء الى الوقتية اي قال العضد في العضد الظاهر ان هذه القسمة كون الوقت
سببا او غيره فالاول هو الوقتية والثاني المعنوية لانها اعراض قائمة بالغير كما هو اصطلاح المتكلمين
وسبب الوقت وان كان يرجع عند التحقيق الى وجود هذا الوقت او دخول المكلف ذلك الوقت وغير
ذلك من المعاني والاعراض الا انه في الشرع جعل ذلك الوقت نفسه ظاهرا علامة للحكم لا ذلك المعاني
ولذلك خص باسم غير المعنوية بخلاف ساير الاسباب فانها معاني واعراض بحسب اللفظ ايضا انتهى
وفيه ان الوقت نفسه ايضا من المعاني والاعراض اما على راي الحكماء فلانهم يعدون الزمان من مقولة
الكم ويزعمون انه مقدار الحركة فكيف لا يكون من الاعراض واما على راي المتكلمين فلانهم لم يقولوا
بوجود الزمان بل المتدارك فقد جعلوا الزمان عبارة عن متجدد معلوم يقدر به متجدد مبهم فاذا قيل
آتيك عند طلوع الشمس فيكون طلوع الشمس زمانا للمجيء ولو قيل طلع الشمس عند مجيء زيد فيكون المجيء زمانا
للطلوع وهكذا فيكون الزمان دائما عندهم عبارة عن الحادث والاعراض المعلومة التي يقدر بها
امر غير معلوم هذا وههنا احتمال آخر لعل لا حد ان يذهب اليه وهو ان لا يقول بوجود الزمان
بمعنى الامر الممتد بل جعله امرا انتزاعيا له نفس امرية ويكتفي بها في جعله سببا للاحكام فعلى هذا
ايضا يكون من العالم اذا الظاهر انهم لم يعتبروا في المعنى ههنا الوجود الخارجي ادا امكانه وان فرض
اعتباره في تعريف العرض لا يخرج كثير من العلل والاسباب اذ كثير من علل الشرع مما لا يمكن وجوده
في الخارج والظاهر من الامور النفس الامرية فتامل فالصواب ان يقال جعل الوقتية قسما للمعنوية
باعتبار شهرتها وكثرة افرادها وتعلق كثير من العبادات كالصلوة والصوم والحج التي هي من اهم
الاحكام بها فلذلك جعل الوقتية قسما براسها وساير المعاني والاعراض التي جعلت اسبابا قسما
آخر فتدبر ثم ما ذكره ره من ان سببية الوقت عند التحقيق ترجع الى وجود هذا الوقت او دخول
المكلف فيه بل يشمل المعاني ان قصد العلامة ايضا فلا بعد في جعل الوقت نفسه سببا ولو سلم
فالفائدة في العدول عن الوقت الموجود الى وجود الوقت فتامل   وليس هذا تحريكا

منه ره لا يخفى انه وان لم يكن فيه تصريح بحصر ذلك لكن لما كان المنتهى كالشرح للمختصر فالاولى ان
يحمل الكلام ههنا على ما ذكره هناك وليس غرض الشارح الا ذلك الا الوجوب واللزوم وحمل عبارة المختصر
على ذلك وان كان بعيدا لكن كان ليس في غاية البعد اذ ليس فيه الا ارتكاب حذف مضاف وهو
ليس بعزيز في كلامهم فتامل   وبراءة الذمة وسقوط المطالبة ليسا من الاحكام وذلك لان
الحكم كما سبق في تعريفه هو خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير او الوضع وظ
ان براءة الذمة وسقوط المطالبة ليس من احد هذه الاقسام لكن لا يخفى ان هذا الوجه لانهما
وان لم يكونا من الاحكام الشرعية حقيقة لكن لا ريب في شهرة اطلاق الحكم الشرعي عليهما وان كان
باعتبار ارجاعهما الى ما هو حكم شرعي كحرمة المطالبة ههنا على ما ذكره المحشي فلا استبعاد في جعل الضمان
والعقوبات من احكام الوضع باعتبار سببيتهما لبراءة الذمة وسقوط المطالبة اللتين تعدان
من الاحكام في المشهور وان ثبت استلزامهما للحرمة المذكورة على ما ذكره المحشي حتى يسقط الاستبعاد راسا
هذا وكان الشارح لم يجعل الضمان على الشارع من لما الشرع مالا في ذمة الغير حتى يصير سببا لبراءة
ذمة الغير التي تعد من الاحكام الشرعية بل جعل الضمان على ضمان الرجل مال الغير اذا اتلفه وجعل ضامنا
للمال يحكم له واداء عوضه سببا لبراءة ذمة الرجل مما فعله وح ظ ان براءة الذمة ههنا ليس
من الاحكام الشرعية اذ ظ ان الشارع لم يخاطب الا بوجوب الاداء وغيره وضمانه للمال واما ان بعد
اداء المال يصير بري الذمة فلم يصدر خطاب من الشارع به صريحة بل هو امر عقلي يحكم به بعد ملاحظة
ذلك الخطاب واشباهه وهذا ما ذكره المحقق من ان مخالفة الامر وحوا فعله ليس بتوقيف
الشارع بل هو امر عقلي فالحكم بان الضمان من خطاب الوضع باعتبار سببيته لبراءة الذمة على هذا
الوجه بعيد واما سقوط المطالبة فيمكن ان يقال ايضا انه ليس ههنا من الاحكام الشرعية اذ الخطاب
الوارد من الشارع ليس الا انه اذا قتلتم فعليكم القود ابل ما عوقبتم به فدل ذلك على انه بعد الجناية
يجب القصاص على الجاني واما انه بعد القصاص يسقط المطالبة فلم يرد خطاب به من الشارع
بل هو حكم عقلي يحكم العقل به باعتبار ان ما اوجب الشارع عليه قد فعل به ولم يوجب شيئا آخر
فلا وجه للمطالبة نعم قد علم من الشرع ان للمجني عليه ان يقبل الدية بدون القصاص اما مع القصاص
فلا دية ولا خطاب آخر لا يخفى ان ما ذكرنا كما يظهر بادنى تامل وعلى هذا فجعل العقوبة من احكام الوضع
باعتبار سببيتها لسقوط المطالبة على ما ذكر بعيد ايضا هذا ولا يخفى انه على هذا ما اورده المحشي عليه اولا

صحيح لا غبار عليه واما ما اورده بقوله ولو جعل موضوعه فمحل تامل اذ المقام بعد محل استبعاد
واذ يا فرزنا كما يظهر انه ليس هناك حكم شرعي هو براءة الذمة وسقوط المطالبة كذلك ظهر انه ليس
حكم شرعي هو حرمة المطالبة ايضا بل ليس الحكم الشرعي هنا الا ضمانه للمال عند الاتلاف ووجوب
ادائه واما ان بعد الاداء يحرم المطالبة مرة اخرى فلم يرد ذلك في الشرع و لو فرض استفادته من
الشرع فليس على وجه جعل الضمان سببا له فجعل الضمان من احكام الوضع باعتبار كونه سببا للحرمة
المذكورة بعيد وكذا الحكم في العقوبات هذا ولعل المحشي حمل كلام شارح الشرح على الوجه الاول
فاورد ما اورده فتدبر   اما لو حمل بمعنى الالتزام الخ كانه اشارة الى ان الضمان في كلام شارح الشرح
يحتمل الحمل على معنى آخر كما ذكرنا وكذا قوله والعقوبات بمعنى الالم اشارة الى ان العقوبات في كلام
شارح الشرح ليس بذلك المعنى بل بمعنى القصاص الذي هو سبب نفس الجناية واشعر بان الضمان
لو حمل على ما ذكرنا ايضا ينبغي ان يكون نظر المحشي في الحكم بان البراءة والسقوط ليس من الاحكام
الى ما ذكرنا في الوجه الاول من عدم صدق تعريف الحكم عليهما لا الى ما ذكرنا آخرا حتى يتوجه قوله ولو جعل
الخ ولا يتوجه عليه ما اشرنا اليه فتامل   سببا لوجوب ادائه عليه لا يخفى ان الحكم بان الضمان
سبب لوجوب اداء المال على الضامن وحرمة المطالبة من المضمون عنه كما يستفاد من ظاهر
هذا الكلام انما هو مذهب الشيعة وكما فرانه الخلاف على خلافه بل يكون بعضه ذمة الضامن الى
المضمون عنه وتخير المضمون له في الطلب من كل منهما وهذا ربما يؤيد كون الضمان في كلام
شارح الشرح محمولا على الوجه الآخر الذي ذكرنا فلا تغفل   والحكم في قوله الخ ويمكن ان
يحمل على المعنى المشهور ايضا بان يقال ان الحكم هو اباحة الانتفاع الذي هو حكم عدم الشرط ينافي
تلك الحكمة لكن الشارح عبر عن المنافات بين الشيء وحكمه بالمنافاة بينه وبين لازمه وهو اصل
الحكم كما فعل في السبب على ما يذكره المحشي في الحاشية الآتية وكما عبر عن منافاة حكم عدم الشرط لحكمة
البيع او حكمته بمنافاة اصل عدم الشرط وكذا عن منافاة حكم عدم الطهارة بمنافاة اصل عدم الطهارة
ولا باس في شيء من ذلك حيث يرام الاختصار فتامل ثم لا يخفى انه على توجيه المحشي يمكن ان يناقش في منافاة
عدم القدرة على التسليم للاباحة الانتفاع وهو ظاهر واما اذا اريد منافاة لحكمه اعني الاباحة
على الانتفاع على ما ذكرنا وانما وقع ما في العبارة من المنافاة فتدبر   وهذا ربما يؤيد التوجيه
المذكور الذي في قوة الحكمة في بعض الشروح ربما يؤيد ما ذكرنا ان المراد ما يلزم الحكمة ووجهه بين والله اعلم

فافهم

فافهم   وسبب تعظيم الباري تعالى قال بعض الفضلاء اقول تعظيم الباري تعالى لا يكون سببا لوجوب
الصلوة بالمعنى المصطلح من السببية التي هي من احكام الوضع لان الشارع لم يجعله علامة لوجوب الصلوة
والظاهر ان المراد بالسبب في هذا المقام الموجب المصطلح كما في نظايره فالصواب ان يقال
تعظيم الباري تعالى حكمة سبب وجوب الصلوة فاطلق الشارح السبب عليه تجاوزا كما في نظائره السلام في
امثاله او نقول اراد بالسبب هيهنا في هذه ما يشتمل السبب بمعنى العلة والباعث لا ما هو من احكام الوضع
وان كان خلاف الظاهر والمشهور في هذا المقام انتهى ولا يخفى ان حمل السبب هيهنا على العلة لا مخالفة فيه للظاهر
ولا للمشهور لكن تعظيم الباري تعالى لا يصلح علة لوجوب الصلوة وانما يصلح لها وجوب التعظيم او حسنه او
ما يقرب منه فلا بد من ارتكاب مسامحة او حمل العلة بمعنى الغاية ونحو ذلك وان امكن صحة جعل التعظيم غاية
لوجوب الصلوة لكن على هذا يكون الحكمة فيكون من القسم الاول اي ما يكون عدم الشرط منافيا لحكمة الحكم
فجعل ذلك من القسم الثاني باعتبار حكمة اخرى للتعظيم حتى يكون عدم الشرط منافيا لحكمة سبب الحكم الا
ان حكمته تكلف وتعسف فتامل   والشرط الطهارة عن الحدث والخبث كذا في غيره
الاظهر انه لا يخفى ما فيه فان الطهارة من الحدث والخبث ليس شرطا لوجوب الصلوة بل لصحتها مع ان الشارح
جعل الحكم المشروط هو الوجوب فلا بد ان يحمل الطهارة على الطهارة من الحيض والنفاس التي هي شرط
الوجوب كما افاده بعض الفضلاء   ثم لما كان بين الشيء وحكمته الخ لا يخفى انه لا حاجة الى حمل كلام
على منافات عدم الشرط لحكمة السبب بل يمكن ان يحمل على منافاته لاصل السبب بان يجعل قوله او السبب
عطفا على حكمة الحكم لا الحكم وعلى هذا فلا حاجة الى ما ارتكبه المحشي هيهنا ولا الى ما تجشم سابقا من تعيين
حكمة للسبب مع رعاية حسن الادب هذا ولا يخفى انه على هذا يكون كلام الشارح هيهنا على عكس ما ذكر
في المانع الوجودي حيث جعل هناك المانع للحكم ما يقتضي حكمة تقتضي نقيض الحكم والمانع للسبب ما يقتضي
حكمة تخل بحكمة السبب ثم يعتبر الحكمة في الحكم واعتبر في السبب وقد عكس هيهنا ولعل النكتة في ذلك الاشارة
الى ان حكمة كل من الاعتبارين ولهذا ما ذكره المحشي من اعتبار الحكمة في المانع للسبب دون الحكم انما هو على
سبيل التفنن والاشارة الى كل من القسمين لا لحكمة تقتضي ذلك التخصيص فتامل ثم ان دخول اللام
كليهما بين الشيء وحكمته يحمل كلام فان الظاهر ان المراد بالحكمة التي هي الوصف والحال الذي في الشيء
الذي يحكم العقل بانه من ثمرات هذا الشيء وفوايده المطلوبة منه ومظنة ان الحكمة بهذا المعنى يجوز
ان يكون اعم منه ولا يخفى ان بعد هذا وان امكن بتعسف تصحيح النكتة لما ذكره من التعبير بمجرد كونه

الحكم لازما وان لم يكن بينهما تلازم كما لا يخفى لكن الغرض تحقيق الحال والكلام على ما ادعاه من
الملازمة ومنه يظهران قوله في آخر الحاشية والثاني بالعكس محل تامل فان بناءه على التلازم
واما اذا كان اللزوم من جانب الحكم فقط فانا نقول اذا تنافي بين الشئ وامر لا يستلزم المنافاة
بين ذلك الشئ وحكم ذلك الامر لا بالذات ولا بالعرض فتامل يخرج العبادات
الصحيحة والفاسدة التي يخرج الصحيحة من تعريف الصحة والفاسدة من تعريف البطلان لم ادر
لنا واذا الظاهر من كون الفعل ساقطا للقضاء وكونه غير مسقط له ان يكون له قضاء في
الجملة فتخرج العبادات التي لا يكون لها قضاء وجملة وهو ظاهر وبما قررنا في توجيه هذا الايراد ظهر
انه دافع ايراد آخر اورد ههنا وهو انه يدخل العبادات الفاسدة التي لا قضاء لها في تعريف
الصحيح لانه لا يجب قضاؤها وذلك لما عرفت من ان الظاهر من كونه مسقطا للقضاء ان
يكون له قضاء ويرتفع بذلك الفعل وليس الامر في تلك العبادات كذلك اذ لا قضاء لها فهو مرتفع
سواء فعل او لا وهو ظاهر لانا نقول المعنى وقع وجوبه لعل هذا في الواجبات
واما في المندوبات فالمراد دفع استحباب القضاء ويمكن حمل الوجوب على الثبوت ليكون
عاما ويحتمل ان يكون بناء كلامه على اختصاص القضاء بالواجب كما هو الظاهر من كلامه فيما سبق
في تعريف القضاء حيث قال استدراكا لما سبق له وجوب كما ذكره الابهري ولو قيل انه يخرج
المندوب الصحيح عن تعريف الصحيح وكذا الفاسد عن الفاسد بناء على ما ذكر من معنى الاسقاط
فلعله يلتزم ذلك القائل بخص الصحيح والفاسد بالواجب كما هو الاداء والقضاء ويمكن
دفعه ايضا بما افاده بعض الفضلاء من ان القضاء اعم من القضاء الفرضي كما ذكره المحشي فيرد
على صحيح المندوب انه لو كان له قضاء لارتفع وجوبه وكذا في الفاسد فتامل على ما حققته
وسيجي ما فيه فانتظر وغاية العبادة موافقة الامر جعل غاية العبادة موافقة الامر
لا يخلو عن شيء واما جعل سقوط القضاء فمما لا اتجاه له ولا ينبغي نسبته الى الفقهاء فالحق ان محل
النزاع بينهم في تفسير الصحة هل هي موافقة الامر او سقوط القضاء هذا ولا يذهب عليك ما في كلام
المحشي من التشويش حيث جعلها تارة ثمرة الصحة وتارة ثمرة العبادة وكانه زعم ان ثمرتها واحد
ولعل جعل سقوط القضاء ثمرة العبادة ابعد من جعله ثمرة الصحة فتامل كالصلوة في الدار
المغصوبة لا وجه للفرق بين الصلوة في الدار المغصوبة والصوم في الايام المنهية حيث جعل القبح

وحكمه ما بين بين اذ انما فات بين الشئين وحكمه ولانه ينافيه وبين لا كان مستلزمه بينا فات فيه نعبر عنه بلزومه الذي هو في الحكم واراده بعض طريقا الى الملازمة لكن اشتراط اللزوم وجه التعقل الذي انما فاته انه انما الظاهر ان الظاهر في امثال هذه المقامات الاكتفاء بالتلازم هو ولا يعم له التعبير عنه بما هو الالف تامل منه

ن

في الاول باعتبار امر مجاور وفي الثاني باعتبار وصف لازم اذ الصلوة المطلقة تنفك عن الكون
في الدار المغصوبة والمخصوص لا تنفك كذا الصوم المطلق ينفك عن الكون في الايام
المنهية والمخصوص لا ينفك فما وجه الفرق وكانه بناء على ما سبق من الشرح من ان النهي في الصلوة
لم يتعلق بالصلوة في الدار المغصوبة حتى يكون الوصف لازما بل النهي وقع عن الكون في الدار
المغصوبة وهو ينفك عن الصلوة فالقبح فيها باعتبار امر مجاور بخلاف الصوم فان النهي وقع عن
صوم يوم العيد فيكون الوصف لازما فيكون القبح باعتبار وصف لازم فتدبر وكذا تشمل
الصلوة الباطلة الخ كانه ايراد على شارح الشرح بانه لا ينبغي قوله اما في العبادات فكالصلوة بدون
بعض الشرائط اذ ترك الشرط يوجب الفساد لا البطلان واجيب بانه ذكر الاركان ايضا والصلوة
بدون الاركان باطل قطعا فكان ايراد المحشي ان ذكر الشرائط لا حاجة اليه بل يكفي ذكر الاركان فقط
وكان شارح الشرح تبع الشرح ههنا حيث قال الباطل من العبادات ما لا يشرع باصله ووصفه فاعتبر
في البطلان لا مشروعية الاصل والوصف معا وقد وافقه فيه المحشي ايضا حيث قال بعد بيان انتفاء
الاصل في بيع الملاقيح وكذا ينتفي وصفه وشرطه وهو القدرة على التسليم وعلى هذا فتمثيل شارح الشرح
الصلوة الباطلة بالصلوة بدون بعض الشرائط والاركان صحيح لا غبار عليه لكن لا يخفى ان الظاهر من
كلام شارح الشرح انه لم يعتبر في البطلان فقد الوصف ايضا حيث قال فان كان ذلك باعتبار الاصل
فباطل فقد اكتفى بذكر الاصل ولم يتعرض للوصف فنقول ايراد المحشي عليه بناء على ما يستفاد من ظاهر
كلامه لا كلام الشارح لكن الامر فيه هين اذ لعله اكتفى بالاصل اكتفاء بالاصل والتعويل على تصريح
الشرح وعلى ما يفهم من تمثيله بالصلوة بدون بعض الشرائط والاركان ثم لا يخفى ان هذا الاعتبار انتفاء
الوصف مع الاصل في البطلان على ما ذكره المحشي بعيد جدا ولعل بناء كلام الشارح ان انتفاء الاصل
يستلزم انتفاء الوصف ايضا وحمل كلام شارح الشرح ايضا على هذا الايلاء قوله بدون بعض الشرائط
والاركان بل كان ينبغي ان يقول بدون بعض الاركان والشرائط لان انتفاء الاصل يستلزم انتفاء
جميع الشرائط لا بعضها الا ان يقال ان الفاسد انما هو بعض الاصول وهو انما يستلزم فساد الشرائط
المتعلقة به لا جميع الشرائط فذكر البعض نظرا الى هذا ولا يخفى انه يمكن توجيه كلام المحشي ايضا على وجه
يوافق هذا فان القدرة على التسليم من الشرائط المتعلقة بالمبيع فذكر انتفاءه اشارة الى انه اذا انتفى
المبيع انتفى الشرائط المتعلقة به لا انه اعتبره مع قطع النظر عن انتفاء الاصل وصف البطلان فتامل

لا يذهب ان اذا انتفى يجوز ان يكون واجبا لاجل ان لا يكون الشئ فيكون وجوده لا الاول لا لانه واما معا في جواب الاول لان في ان التناقض منه

في ابواب الخ

هذا جواب آخر عن اعتراض المحشي انه ذكر الشرايط ليس على ما ينبغي

ويمكن ايضا ان يجاب ويقال ان الشارح اراد بالشرايط ما هو من الاركان بالمعنى المراد هنا
بانه ان المراد بالركن هنا ما يصدق في الوقت على الاجزاء وبالوصف ما لم يكن منها فيصدق الركن
بهذا المعنى على القراءة والركوع والسجود وغير ذلك من اجزاء الصلوة ويكون الوصف من الشرايط
الخارجة من الصلوة كطهارة الثوب واباحة المكان وغير ذلك فيمكن ان يكون مراد الشارح
بالشرايط ما هو من اجزاء الصلوة واركانه بهذا المعنى غير الاركان باصطلاح اهل الشرع
وبالاركان ما هو ركن باصطلاح اهل الشرع في بيع تمثيل الصلوة الباطلة بما ترك بعض شرايطها
واركانها فتامل هذا كله بناء على ما فهمه المحشي من كلام الشارح والظاهر ان مراد الشارح ان الباطل مخصوص
بما لا يشرع باصله ووصفه اي بالكلية بحيث لا يترتب عليه اثر اصلا والفاسد هو المشروع باصله
دون وصفه اي الذي يكون صحيحا يترتب عليه الآثار لكن يكون فيه خصوصية غير مشروعة مثل الربوا
فان اصل العقد ينعقد عندهم وانما لا يشرع اخذ الزيادة فاذا طرح الزيادة صح ولم يحتج الى تجديد عقد
هذا ولا يخفى انه على هذا الصلوة بدون بعض الشرايط باطل اذ انتفاء الشرط يوجب بطلانها رأسا
ثم لو وجب في الصلوة شيء لم يكن تركه موجبا لبطلانها فالصلوة بدونه فاسدة على هذا فتمثيل الشارح
الشارح في موقعه ولعله يمكن للمتكلف تطبيق كلام الشارح على هذا المعنى فتامل لان الصحة
والبطلان في المعاملات الخ هذا ما افاده شارح العضدي والفاضل الابهري وتبعه المحشي والظاهر
عندنا انهما في المعاملات ايضا ليس من خطاب الوضع لان الشارع لم يخاطب الا بان البيع مثلا
سبب للملك واما بعد وقوع بيع مخصوص فكونه مستتبعا للاثر وهو الملك ليس بتوقيف من الشارع
على حدة بل هو حكم عقلي يحكم به بملاحظة ذلك الخطاب المذكور وان اراد ان الخطاب المذكور اي ان البيع
سبب الملك من خطاب الوضع منهم فمسلم لكنه داخل في القسم الاول الذي ذكره المصنف وليس معنى صحة
البيع بل معناها ترتب الاثر المقصود عليه كما صرح به الشارح والمصنف كما ذكرناه وقس عليه البطلان فتامل
ليس على ما ينبغي لان الظاهر ان هذا ليس على ما ينبغي بل الظاهر انه قد ظن ان الكل من خطاب الوضع وليس كذلك
في الكل كما عرفت فلا وجه للتخصيص بالعبادات هذا والظاهر انه انما نقض شارح الشرح لا ابطال كلام
على ما ذكرنا لانه لا يعد من وجه التخصيص بالعبادات على ما نقله المحشي فالاولى ان هذه عبارته والمقام لا يخلو
عن خلل حيث اطلق الصحة والبطلان اولا وخص التفسير بالعبادات ثم اورد الشارع تفسير المعاملات
ثم اطلق تفسير الفاسد للحنفية وخص الشارح بالمعاملات ثم خص ما ظن انه من احكام الوضع بالعبادات انتهى

وكذا العموم في بعض العبيد اذ قدره فيخرج به ما خرج عنه وهو العدم وغير ذلك شرع وضعه وحكمه وانما يمكن فيه ذلك لانه لا يلزم من ذلك العموم ان يكون عدم العموم وسقط اللزوم والعموم انما هو بحكم الواقع لا بالشرع اذ لا يمكن ان ينظر الى ذلك العموم الا بعد ورود الحكم انتهى

وهو صريح

وهو صريح في انه ليس المراد انه مجرد تخصيص الظن بالعبادات مشتمل على الخلل بل المراد ان جملة ما ذكره
وفصله من حيث الجملة مشتمل على الخلل وهو كما قال ليس فيه خلل كما يظهر بادنى تامل فظهر ان ما ذكره المحشي
ليس على ما ينبغي فافهم الشارح فلا يكون حصول في نفسه هذا اشارة الى مذهب الاشاعرة اي لا يكون
حصول كل من الصحة والبطلان في نفسه بالشرع كما هو شان جميع الاحكام عندهم فلا يكونان حكما وضعيا
على رايهم وقوله ولا حكم به اشارة الى اي المعتزلة في الاحكام الشرعية من انها ثابتة في نفسها
لكن الشرع كاشف لها ومثبت لها لكنه تحقيقها كذا افاده بعض الفضلاء بل الحق في الجواب ان يقال
ان كون المقصور للسفر تخفيفا من ربكم ورحمة حكم الاهم من الشرع وهو حينئذ الرخصة فيكون من بعد الاعتبار
من خطاب الوضع وان كان الوجوب والندب المتحقق فيه من خطاب الاقتضاء فتامل هذا
انما يكون على مذهب الحق الى ما ذكرنا من الجواب الحق انما يحتاج اليه على مذهب من جعل الاقتضاء والتخيير
المقابلين للوضع اعم من الصحيح والضمني فلا يتحقق الا بتحقق الاقتضاء والتخيير ضمنا في الرخصة فلا يكون من
خطاب الوضع واما عند غيره فلا يحتاج الى هذا الجواب اذ فائدته لم يتحقق في الرخصة والعزيمة الاقتضاء
والتخيير صريحا وان تحقق ضمنا فافهم لا للقيام يمكن ان يكون قيدا للقيام بان يكون النفي
مع قيام المحرم في حقه لولا العذر والمراد بقيام المحرم ان يكون معمولا به وموجبا لثبوت الحكم لولا ان
يكون منسوخا ومنسوخ الشيخ كانه باعتبار ان في النسخ يبطل الحكم بالكلية وليس منوطا لوجود العذر ونحوه
حتى يتحقق بطل الحكم ومن يرى البث كما ظهر من تعريف الرخصة فتامل لان التخصيص ليس بمانع في حقه
لو قيل ان التخصيص كما يجوز ان يكون باعتبار عدم تحقق سبب الحكم او بعض شرايطه في محل التخصيص كذلك يجوز
ان يكون باعتبار قيام مانع فيه نعم لا يلزم ان يكون المانع في التخصيص هو العذر والمشقة المعتبرة في الرخصة
لكنا نقول اصطلحوا على انه اذا كان المانع هو العذر والمشقة يسمى رخصة واذا كان غيره تخصيصا والاولى
ان يحمل الرخصة قسما من التخصيص فتامل بل التخصيص بيان ان الدليل لم يتناوله باعتبار عدم تحقق
علة الحكم او بعض شرايطه بل لا يبعد ان يراد بالدليل هو سبب العقد وكيف ما كان فقد ظهر حاله وقال
الشارح العلامة اثبت على خلاف العام المخصص ليس رخصة لان المخصص بيان ان المتكلم لم يرد باللفظ
العام الصورة المخصوصة بالتخصيص فلا حكم فيها على خلاف الدليل لان العام انما يكون دليلا على الحكم في احاد الصور
الداخلة تحت العام مع ارادة المتكلم لا مع التخصيص فلا ارادة انتهى انت خبير بان هذا الكلام من المحشي كما يفيد من البيان
ما ذكره وانه لا يرجع الى المحصل لظهور ان محل الرخصة ليس مرادا في الحكم الدال على خلافها والا لكان نسخا

ان حمل العام على ان النسخ يكون بالكلية والرخصة لا تكون بحيث كلما لم يكن لها وجه الا انه من قبيل رفع الحكم والاعتبار ليس بكل وجه من الوجوه بل الحكم في الرخصة باق لكن حرجه مرتفع

بالنسبة الى البعض الذى كان من لا رخصة وعلى هذا فلا فرق بينها وبين التخصيص من هذا الوجه فتامل
وجواب الاطعام فى الكفارة العلماء الا ظهر الصيام بدل الاطعام ثم يظهر حالها ذكره هنا ما سنذكره فى
التيمم فلا تغفل — لانه الواجب فى حقه ابتداء ان تعذر تعسر فى ترتيب الرخصة على التيمم المذكور
وبعد ذلك فالحكم بانه ليس برخصة بل هو واجب ابتداء حالا يرجع الى المحصول قال الغزالى التيمم لفقد الماء ليس
رخصة لانه لا يمكن تخفيف استعمال الماء مع عدمه اذ ليس السبب قائما مع استحالة التكليف بخلاف التيمم
للجراحة مثلا فانه رخصة لكونه قادرا على ما ذكره انتهى وفيه انه لم يعتبر فى الرخصة قيام سبب الحكم مع وجود
العذر بل مع عدمه فعدم قيام السبب عند عدم الماء لا يوجب ان لا يكون التيمم المذكور رخصة بل يعتد فى
عليه ان شرع لعذر هو فقد الماء مع قيام المحرم لهو دليل وجوب الوضوء لولا العذر هذا فى الظاهر ان يلتى
انه يعتبر فى الرخصة ان يكون على وجه التخفيف والرخصة ومن لم يعتبر ذلك فى الحد فقد قصر ويتم فالتيمم للجرح
ونحوه من الرخصة لان الماء هنا موجود فترك استعماله والتيمم بدله تخفيف من الشارع ورخصة بخلاف
ذلك فى صورة فقد الماء اذ عند فقده لا يجوز تكليفه باستعمال الماء فليس فى عدم تكليفه رخصة وتخفيف هذا او هذا
انما هو اذا لم يمكن تحصيل الماء بوجه من الوجوه واما اذا امكن تحصيله بوجه فيه مشقة لم يامره الشارع به
فيجب ان يكون ذلك من الرخصة بناء على الوجه المذكور فافهم — والحق ان العقل لا يتصف بالعزيمة
فالعزيمة لا تكون حكما مستقلا من احكام الله تعالى بل حتى يثبت بالقياس الى الرخصة فلا يليق للحكم ليس
برخصة انه عزيمة بل لما من شانه ان يكون رخصة او تردد فى انه رخصة ام لا فحكم الله تعالى هو الرخصة فان
وجد فهو الحكم وان لم يوجد فالمعتبر عدمها وصلاحيتها يبق انه عزيمة ولا تحتاج العزيمة الى التوقيف
من الشارع ولا يكون معنى وجودها آخر ما يلاق العقل ولذا قال الشارح ومنها الرخصة ولم يقل ومنها
الرخصة والعزيمة كذا افاده بعض الفضلاء لكن الظاهر من كلام المحصول هو انحصار الحكم فيهما حيث قال
ما جاز فعله عزيمة ان لم يوجد المقتضى للمنع منه ورخصة ان وجد وقد فسر الغزالى فى المستصفى والآمدى
فى الاحكام العزيمة بما لزم العباد بالزام الله تعالى والظاهر منه ايضا ان العبادة العزيمة لا يجب ان تكون
فى مقابلة الرخصة لكن يظهر منه اختصاص العزيمة بالواجبات والمحرمات الا ان يحمل اللزوم على الثبوت
فتم فتامل — كقصر الصلوة فان الاتمام سقط عن العباد فى السفر مع كونه جائزا وهذا مذهب العامة
ثم ان اطلاق الرخصة على هذا بالرخصة ليس مجازا وكانهم زعموا انه يجب فى الرخصة ان يرتفع الحكم الاصلى
بالكلية وهنا لم يكن كذلك اذ وجوب الاتمام قد سقط واما اصل جوازه فباق وهذا كما ترى لا تسمية الثالث

بالقصر

بالرخصة كانه مجاز فتامل — السنة ثم الرخصة قد يكون واجبة ومندوبة قال بعض الفضلاء اقول المراد
بالرخصة هنا المرخص كما لا يخفى والا فالرخصة هو جعل القدر على ما فيه المشروعية فعلى مع قيام دليل حرمته كما
ولا يعقل كون هذا المعنى واجبا او مندوبا او مباحا انتهى وانت خبير بان الرخصة بهذا المعنى الصلوة والشمس
كثير منهم الحكم المشروع لعذر مع قيام المحرم الخ واطلاق الرخصة على هذا المعنى شايع فى كلامهم ووقع تقسيم الرخصة
الى الاقسام الثلثة باعتبار هذا وهذا لا يحتاج الى دليل نعم عد ذلك من احكام الوضع مسامحة باعتبار انه يلزم
حكم هو منها وهو ما ذكره هذا الفاضل ولا يذهب منه وقد يطلق الرخصة على ذلك المعنى ايضا فتامل فان قلت
اذا اعتبر فى الرخصة ان يكون على وجه التخفيف والرحمة فلا معنى لجعلها واجبة او مندوبة بل الواجب هو بجرد
تجويز الخلاف قلت اصل التخفيف والرحمة لما اوجب تجويز الخلاف واما وجوبه او ندبه فلعله لمصالح آخر
فتدبر ثم اعلم ان الرخصة والعزيمة قد يطلقان على معنى آخر وهو ان الرخصة ما خفف من الاحكام على وجه الجواز
مع جواز العمل بالحكم الاصلى ايضا كالقصر فى السفر او الفطر فيه على راى العامة والعزيمة ما خفف مع عدم جواز
الاتيان بالاول كالقصر والفطر على ما يراه وكثيرا ما وقع الرخصة والعزيمة فى كلام فقهائنا على هذا الاصطلاح
فلا تغفل — قال العلامة فى شرح المختصر ويقرب من هذا ما ذكره العلامة الحلى ره فى النهاية قال اختلف
الناس فى التكليف بالمحال فذهبت العدلية كافة الى الاشاعرة وقالت الاشاعرة كافة بجوازه ثم اختلفوا فى
الوقوع فذهب ابو الحسن الاشعرى تارة الى العدم وتوقفه وتارة الى وقوعه وكلاهما قول اصحابه مع انه يلزمه
الوقوع وقال بعضهم انه ان كان لذاته كالجمع بين الضدين وقلب الاجناس وايجاد القديم واعدامه استحال
التكليف به وان كان لغيره جاز التكليف به واختاره الغزالى انتهى وكان هذا هو الحق كما يظهر من ملاحظة
دلائلهم وكلماتهم ويشهد به تتبع كتبهم ثم ان العلامتين لم يذكرا حال الممتنع العادى والظاهر انهم من اطلاق
كلام العلامة الحلى ره انه كان مثل الممتنع الذاتى يعنى ان المعتزلة كانوا يقولون بعدم جواز التكليف به و
الاشاعرة بجوازه ولم يكن بينهم فى ذلك الزمان القول بالتفصيل المذكور فى المواقف فهم فى المذاهب
فى المسئلة ثلثة عدم جواز التكليف بالمحال اصلا وهو مذهب العدلية وجوازه مطلقا وهو منسوب الى جمهور
الاشاعرة وجواز التكليف بالمحال العادى دون الذاتى وهو ما ذكره الشارح فى المواقف واما نقل عن الغزالى
فهو فى عدم جواز التكليف بالمحال الذاتى موافق للعدلية وفى جوازه بالمحال الغيرى موافق لجميع الاشاعرة
فلا يتوهم ان ما فصله مذهب ثالث بل لعل غرضه توضيح الامر ولم يذكر حال المحال العادى فان كان جوز
التكليف به فهو موافق للمواقف وان لم يجوز التكليف به ايضا فهو تابع للعدلية هذا ما يظهر من كلام الشارح

العلا

الحاصل ان العدلية قائلون بامتناع التكليف بالمحال العرضي ايضا حيث جعل مذهب الغزالي مذهبا
ثالثا مقابلا لمذهب العدلية والاشاعرة والا لما كان فرق بين العدلية وبينه مما ذكره وايضا
قد نقل حجة الغزالي على جواز التكليف بالمحال العرضي وابطله وهو صريح في ان مذهبه ترجيح امتناع
التكليف به ايضا ومع تكليف يصح هذا مع دعوى الاجماع الذي ذكره العلامة على جواز التكليف به ولا
مجال لتوهم ان مراده ره بالامتناع العرضي معنى آخر غير ما هو المشهور لان ما نقل من حجة الغزالي وما اجاب
به عنه صريح في ان مراده هو هذا المعنى لا غير والظاهر ان مراد العلامة من جواز التكليف بالمحال العرضي
هو جواز التكليف بما علم الله عدمه وفوته لان مثل هذا ممتنع بالغير على مذهبه وانه لا خلاف في
جواز التكليف به والا لامتنع التكليف بما لم يقع وهو باطل بالضرورة من الدين ومراد العلامة المحقق
انه لا يجوز التكليف بالمحال العرضي لكن اعتقد ان مثل هذا ليس محالا عرضيا بل ممكن في نفس الامر ليس فيه
شائبة امتناع اصلا والا لزم الاجبار على زعمه ولما كان من المعلوم كثير الاجماع على انه يصح
التكليف بما علم الله عدمه وفوته ولما كان من مذهب العلامة ان هذا ممتنع بالغير ادعى الاجماع
على جواز التكليف بالممتنع بالغير ومراده جواز التكليف به في الجملة واما العلامة الحلي ره فهو قائل
بجواز التكليف بما ذكر لكن اعتقد انه ليس ممتنعا بالغير وانه لا يجوز التكليف بالممتنع بالغير وح لا اشكال
والحق ان الممتنع بالغير ان كان امتناعه ناشيا من المكلف وكان من جانبه فيجوز التكليف به وكلما يكلف
به ولم يمتثل اختيارا من هذا القبيل لانه صار ممتنعا بالغير لكن يكون ذلك راجعا اليه ولا قبح في
التكليف به وليس هذا اجبارا على ما حققناه سابقا وان لم يكن كذلك بل كان ممتنعا من خارج ولم
يكن له قدرة عليه فهذا يمتنع التكليف به اذ لا فرق بينه وبين المحال الذاتي فاستفد من الدليل على عدم
جواز التكليف به دليل على عدم جواز التكليف بهذا ايضا وهذا موافق لما ذكره العلامة الحلي ره في المنتهى
لكن الخلاف في كون هذا امتناعا بالغير ام لا ولا دخل له بهذه المسئلة ضرورة كل كلام من جواز التكليف
بالمحال بالغير على انه يجوز التكليف بالممتنع بالغير على مذهبه الا ما صار ممتنعا من خارج لا من جهة المكلف
اذ عنده ان هذا ليس ممتنعا وايضا لو كان مرادهم هذا فليس ما ذكره مذهبا ثالثا بل هو مذهب العدلية
بعينه مع انهم اعتقدوا انهم فرقة ثالثة كما يظهر من كلامهم فلذلك ابطله فتامل فرض العدمين الى ان
لا يجوز التكليف بالمحال اصلا لا الذاتي ولا العادي او يكون بحثه عن الذاتي فقط ولم يتعرض للعادي
فان رجح الثاني بان دليله لا يدل الا على عدم جواز التكليف بالمحال الذاتي وايضا نسب الاشاعرة و الكثرة

جواز

جواز التكليف بالمحال مطلقا والكثر نسبة ذلك الى الاشعري في العادي ايضا بعيد وكابرة جدا لكانه
جوز التكليف بالمحال العادي وحمل ما نقل عن الاشعري ايضا عليه فرجح الاول بانه يبعد جدا ان يكون
قائلا بجواز التكليف بالمحال العادي ولم يتعرض له هنا اصلا اذ ليس امرا لا يحتاج الى البيان كما لا يخفى
وايضا سيذكر في آخر المبادي ان الامكان المشروط ان يكون مما يتاتى فعله عادة عنده وهذا يدل على
انه يمنع من التكليف بالمحال العادي ايضا الا ان يكون على سبيل التنزل والمماشاة مع المعتزلة والحق جعل
منشا نسبة القول بجواز التكليف بالمحال الى الاشعري امرا آخر كما سيجي ومما مر يظهر من الاحتمالين لا يخلو عن
بعد والله يعلم والحق هو مذهب العدلية لانه قد ثبت ثبوت الحسن والقبح العقليين وان القبح محال عليه تعالى
وبعد ذلك نقول ان التكليف بالمحال قبيح اذ لا شك ان لو كلف احدا بالجمع بين الضدين او بالطيران الى
السماء او كلف الاعمى بالحبر ورقة كتاب لذمه العقلاء ونسبوه الى الظلم وخالف العقل وهذا ظاهر جدا ولا معنى
للقبح الا ذلك فيكون محالا عليه تعالى وهو المطلوب ثم ان المراد بعدم جواز التكليف بالمحال انه لا يجوز ان
يكون مطلوبه سبحانه ايجاد ذلك المحال وحصوله لكن يجوز ان يكلف به لمصالح مخصوصة كان يكلف به جزاء لما
فعله المكلف اذا كان قد فعل باختياره امرا يوجب كونه مكلفا بذلك ومستحقا له على ما اشرنا اليه سابقا
فتذكر وتامل واحفظ والمراد بالقبيح والمحال لعله اراد بالقبيح الذاتي والا فلا يجوز القبيح الزماني
ليس محالا بل هو ما ذهب اليه الحكماء والمتكلمون ايضا لم يقولوا باستحالته من غير المختار والدليل الذي ذكره
على استحالته من المختار على تقدير صحته لا يدل الا على استحالته في الجملة لا استحالته الذاتية وكذا في كون اعدام
القبيح الزماني محالا ذاتيا تامل والدليل الذي ذكره على ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه على تقدير تمامه
لا يدل على الامتناع في نفس الامر لا الذاتي بخصوصه كل ذلك يظهر بالمراجعة والتامل الصحيح
وكذا دليل الخصم كما نسب الى الصحب لكن الدليل الاول الذي ذكره الخصم غير موافقه لانه لا يدل الا على
جواز التكليف بالمحال العرضي ولا نزاع للمعتزلة في ذلك وهذا وارد عليهم على تقرير المواقف ايضا بل هذا
هو بعينه الجواب الاول الذي يذكره المص فتدبر ثم لا يخفى ما في تقرير الدليل الثاني لا يخفى ان بناء الاستدلال
على توقف التكليف بالمحال على تصوره وتوقعه اي وجوده وثبوته وبيان ذلك يتوقف على ان التكليف
هو استدعاء الحصول وهو فرع تصوره وتوقعه فبدون توسيط الاستدعاء لا يتم المط اذ لو قيل لو صح
التكليف بالمحال لكان المستحيل مطلوبا والاول باطل لانه لا يتصور وتوقعه وطلبه فرع تصور الوقوع كانت
المقدمة الاخيرة غير جيدة ولا بينة بخلاف كون استدعاء الحصول فرع تصور الوقوع والحاصل ان الطلب

وان كان هو استدعاء الحصول لكن كون الطلب فرع تصور الوقوع غير ظ بخلاف كون الاستدعاء
فرعه والدليل لا يتم بدون اخذ تلك المقدمة فلذلك تمسك باستدعاء الحصول فلا استدراك هكذا ينبغي
تحرير الايراد واما ما افاده بعض الفضلاء من انه لما كان غرض المستدل بيان استلزام التكليف بالمحال
تصور وقوع المحال لا تصور المحال مطلقا فلا بد له من بيان ان التكليف هو استدعاء الحصول والوقوع
حتى يلزم تصور وقوع المحال الذي سنبين ولو لم يكن التكليف طلب الحصول والوقوع لم يستلزم تصور
المحال واقعا وهو ظ جدا انتهى ففيه ان المعنى الذي سنبينه تصور وقوع المحال هو تصوره بجهته لا بوجه ما
كما سنذكره ولا يخفى انه لا تفاوت بين ان يدعى ان استدعاء حصول الشيء فرع تصوره بجهته او يدعى ان
طلب الشيء فرع تصوره بجهته وليس الثاني باخفى من الاول كما لا يخفى وعلى هذا فذكر استدعاء الحصول
مستدرك الا بكون ان يتم لو صح التكليف بالمحال لكان مطلوبا والتالي باطل لان طلب الشيء فرع تصوره قوله
اي تصوره بجهته على ما حمله هذا الفاضل ولا يمكن تصور المحال بجهته لان ذاته ينافي ثبوته فكيف يحصل
في الذهن نعم على ما ذكره المحشي من معنى تصور الوقوع لم يكن مستدركا على ما ذكرنا فتامل وتمام
تحقيق ذلك ورد وجود فساده الشيء لانه لو تصور الا موتوهم تصور اي تلك الستحيل
بدل على ان ما يمكن اصل وجوده اي هذا انك لكن الكلام في كون شيء كذلك فهم فتصور انتساب
الوجود اليه اراد بانتساب الوجود النسبة التعليقية الموجودة في اوهم المحال وهي غير النسبة التقييدية
التي هي وجود المحال كما لا يخفى ولو سلم فنقول لا اعم ان تصور المحال الموجود او وجود المحال يتصور
على نحوين احدهما ان يتعقل الوجود اليه ويتصور هذا المفهوم التقييدي كالا وجود المحال وكون المحال
موجودا ولا شك ان هذا ليس بمحال وثانيهما ان يتصور المحال بعنوان انه موجود في الواقع الا يتصور المحال
الموجود في نفس الامر بان يعتبر ويفرض الشيء موجودا ومحالا في نفس الامر وهذا التصور ايضا ليس بمحال
بل متصوره محال ونعم لنا التصور محال موجود في نفس الامر الا يكون المتصور محالا وموجودا في نفس الامر
ولا شك ان هذا التصور محال لا يمكن تحققه اذ لا يمكن تحقق شيء يكون محالا وموجودا في نفس الامر
هذا والظاهر ان المحشي اراد بالمعنى الذي حكم بكونه غير محال هو الثاني وبالذي حكم بكونه محالا الثالث
وبما قررنا ظهر انه بعد التسليم يمكن ان يقال لا يلزم تصور المحال الموجود الا على المعنى الاول وهو غير محال
وبعد التنزل عنه يمسك بما ذكره المحشي فتامل وليس تصور الشيء على خلاف حقيقته هذا اذا اريد
بتصور الشيء على خلاف حقيقته ان يتصور مثلا المحال ولا يكون المتصور في الواقع المحال فيلزم

ان لا يتصور المحال فلا يجوز طلبه وانه يكون المتصور الا المحال الا انه اعتبر لها ليس له وان اريد ما يشمل
ذلك فنسلم انه تصور الشيء على خلاف حقيقته ولا محذور فيه فلم لا يكفي في الطلب فتدبر وايضا
اللازم منه على تقدير تمامه انه ان اراد ان اللازم منه عدم جواز تصور المحال متصفا بالوجود ولكن لم لا
يجوز ان يتصور بوجه آخر فهو يكفي في الطلب مع ان العبارة لا تدل عليه ثم يرد عليه ان المستدل ادعى ان الطلب
لا يمكن بدون تصور الشيء موجودا فبناء الايراد ان كان على منعه كما يدل عليه قوله وذلك كاف في الطلب
فهو بعينه الايراد الاول الذي ذكره من ان الطلب انما يقتضي تصور ذلك الشيء ونسبة الوجود اليه لا تصور
الشيء بعنوان الوجود والفرق بينهما بان المراد في الاول تصوره بكنه الحقيقة وههنا تصوره بوجه ما مما لا وقع
له كما لا يخفى وان لم يكن بناؤه على منعه فكذا ان تصوره بوجه آخر لا بعنوان الوجود لا يكفي في الطلب وان اراد
ان اللازم منه على تقدير التسليم هو ان لا يتصور حقيقة المحال وحقيقته متصفة بالوجود لان حقيقته تمنع من الوجود
ولكن لم لا يجوز ان يتصور بوجه ما ويتصور متصفا بالوجود اذ تصوره بوجه ما لا ينافي تصوره موجودا وهذا
يكفي للطلب ففيه ان الظاهر ان المراد من المستلزم هو عدم التكليف بكونه محالا اذ لو لم يعلم فلا ريب في جواز التكليف
به ومع ذلك فلا يعلم كونه محالا لا يمكن وجوده فلو يمكن تصوره موجودا سواء تصوره بوجه ما او بكنه الحقيقة ولا
فرق بينهما اصلا واذا لم يكن تصوره موجودا فلا يمكن الطلب على ما زعم المستدل ومما يحقق ما ذكرنا ان الامتناع
ليس لازما بينا بالمعنى الاخص فيجوز ان يتصور حقيقة الشيء ولا يعلم كونه ممتنعا ويطلب فلا بد من فرض العلم بكونه
ممتنعا ومع ذلك لا فرق بين تصوره بالكنه وبالوجه فتامل مثل تصور الاربعة التي هي فرد في
الواقع فان كل ما هو فرد في الواقع ليس باربعة فلا يمكن ان يكون المتصور لنا اربعة وهو فرد في الواقع وهذا
لا ينافي انه اذا توهم الاربعة بدون الزوجية كانت اربعة وان كان لا يمكن ان يكون موجودة في الخارج
بدونها والحاصل ان مراد الشيخ انه اذا تصورنا امرا لم يكن في نفس الامر زوجا لم يكن المتصور اربعة في نفس الامر
انه اذا توهم رفع الزوجية عن الاربعة وفرض ذلك لا يلزم ان لا يكون المتوهم اربعة ولا منافاة
بينهما وهو حق لكن في تحقق الفرق الذي ذكره بين الذاتي واللازم الخارجي اشكال لانه اذا توهم رفع
احد اجزاء الاربعة ايضا لا يلزم ان لا يكون الاربعة اربعة والحاصل انه لا يمكن ان يوجد الاربعة موجودة
في الخارج بدون احد اجزائها واما اذا توهمت بدونه فلا تكون اربعة لكن تصورت على خلاف ما هي عليه فلا
فرق بين الذاتي واللازم الخارجي بهذا الوجه الا ان يكون مرادهم انه اذا تصورت الاربعة في نفسها و
الزوجية اي اعتبرت الاربعة من حيث هي بدون الزوجية فهي اربعة واما اذا اعتبر نفي اجزاء من الاربعة فقط

انه يراد به تصور الشيء بعنوان غير بر
سبيل ليس في الواقع وما نحن فيه كذلك لانه تصور
المحال بعنوان انه موجود في الخارج وليس
كذلك فتدبر منه

باعتبار لفظ المهية منه

وايضا المقصود الاصلي من الطعنات
اسرة ... سبحانه عالم منه

جزء الجزء الرابع فى لا يكون ذلك المتصور ادبعتهل ثلثه وهو بعيد فتامل فيه بحث اما اولا
فلانه لا يليق ان شارح الشرح اورد هذا الدفع لما ذكره فانه قيل انما تصور اجتماع الضدين وظاهر انه يتوجه
فى مقابلته ولا يرد عليه الايراد الاول لظهور انه من المستحيل الذى يكون وجوده مطلقا محالا وكذا الثانى
اذ ليس الغرض فى هذا المقام الاستدلال بل دفع السؤال اذ لا يخفى على المتامل ان كلام شارح الشرح
يدل على انه حمل ما ذكره المستدل من انه لا يمكن تصور المستحيل مبنيا على ما ذكره الشيخ من انه لا يمكن تصوره
الماهية وحمل جواب فان قيل على الطريقين اللذين ذكرهما الشيخ لتصور المستحيل اذ لو لم يحمل عليه لكان
يتعرض لتوجيه الاستدلال وايضا يبين فى دفع السؤال ان المدعى هو امتناع تصور المستحيل على وجه كونه
فلا يتوجه السؤال عليه كما فعله المحشى وهذا ظاهر على من له ذهن قويم وثانيا لا يتوجه عليه الايراد ان كما
لا يخفى بما قررنا ظهر ان ما افاده بعض الفضلاء من ان هذين البحثين مشترك الورود بين تقرير المحشى
لبيان الجواب وبين تقرير شارح الشرح مدفوع بان شارح الشرح ادعى فى حاصل المطلوب ان المحال
يمتنع تصوره الا باعتبار من الاعتبارات على ما علمت ولا يتوجه عليه ان هذا انما هو فى المستحيل الذى يكون
وجوده مطلقا محالا لا مطلقا كما هو المدعى ههنا وايضا اذا اعترفت بانه يمكن تصوره بوجه ما فهو كاف
للطالب على ما افاده المحشى واما المحشى فلما ادعى ان المحال يمتنع تصوره على وجه الثبوت لا بد فى المطلب منه
وذلك انه لو تم يتم فى جميع المستحيلات فلا يرد الاول والايراد الثانى ايضا ليس فى مقابلته نعم يرد عليه ايراد
آخر وهو ان ما ذكرت انما يدل على انه لا يمكن تصوره بكنهه على وجه الثبوت فيجوز ان يتصور بوجه ما فيتصور
مثبتا كما اورد المحشى سابقا ولا دخل له بهذا الايراد ثم ذكر فى دفع السؤال ثانيا انا ما ذكرت من تصور اجتماع
الضدين باطل لانه لا يمكن تصوره بل انما تصور اجتماع المتخالفين والحكم بنفيه عن الضدين وذلك انه فى هذا المقام
لا يتوجه عليه شئ من الايرادين فتامل باعتبار انه لا يوجد كما ان العنوان انه شئ لا يوجد شئ
هو نفسه وهذا النوع اعتبار له ولا يخفى انه اذا كان المقصود هو انه لا يمكن تصوره بماهيته بل باعتبار ما
يكون تخصيص طريق تصوره بالنحوين المذكورين مما لا وجه له اذ يتصور وجوده احرى ايضا الا ان يكون
على سبيل التمثيل فتدبر واما ما رابى فلان الحاصل ان شارح الشرح حمل ما ذكره الشارح قبل
البيان على الطريق الثانى الذى نقله عن الشيخ وما ذكره بعده على الاول ورد لا خلط ولا يليق ان حمله على
هذا الوجه حتى يكون فى كلام الشارح خلط وبهذا حمله على ما ذكره المحشى ايضا يكون فيه خلط احد الوجهين بالآخر
على ما اعترف به نفسه على ان ذكر الوجهين فى المواقف ما يميل على حمل كلامه ههنا عليهما كما لا يخفى

نعم فى كلام الشارح ههنا نوع تشويش واضطراب وقد تصدى بعض الفضلاء لدفع الاضطراب وبيان
الجواب على ما يزول عنه الارتياب فقال حاصله ان تصور المستحيل على وجهين احدهما تصوره على
وجه النفى بان تصور المحال بانه معدوم ومستحيل وليس بواقع وامثالها وهذا التصور ليس تصور المستحيل كتصور
اجتماع الضدين منفيا بمعنى انه يتصور نفى الاجتماع عن الضدين وسلبه عنهما وهذا معنى تصور اجتماع الضدين
منفيا فى نفسه لان عدمه فى نفسه عين عدمه الرابطى كما ان وجوده فى نفسه ليس الا وجوده الرابطى
كما هو شان ساير المعانى الثابتة للغير وهذا لا يستلزم الا تصور الاجتماع المطلق وتصور الضدين
والحكم بنفيه عن الضدين وشئ من هذه التصورات غير ممتنع وهذا بالحقيقة ليس تصور المحال بل لغيره
حقيقة والآخر تصور المحال على وجه الثبوت ومعناه ان يتصور حقيقة ماهية المحال محصلا بان يتقرر
تمام حقيقة المحال فى العقل كتصور الضدين المجتمعين وهو معنى تصور اجتماع الضدين موجودا فى
نفسه وهذا التصور هو الذى زعم المستدل انه ممتنع لانه تصور الشئ على خلاف حقيقته وعبر عنه
بتصور وقوع المحال وتصور المحال مثبتا لا ما فهمه المحشى الشيرازى فى تقرير الدليل ان المركب التقييدى
منه ومن الوجود فى الواقع وبناء بيان الجواب على انه يمكن تصوره حقيقة بل منفيا ولو تصور ليس
تصوره حقيقة بل تصوره باعتبار من الاعتبارات وهذا بعينه ما قال فى البيان فمدار الجواب
على تخصيص التصور الذى يدعى فى الدليل امتناعه بتصور ماهية المحال محصلا حقيقة وليس المدعى
هو امتناع تصور المستحيل مطلقا حتى على وجه النفى ايضا الذى ليس تصوره حقيقة بل تصور وجهه
فما ذكره المعترض وهو امكان تصور المحال على وجه النفى لا يضر المستدل فما قبل البيان وبعده كلام
واحد مناطه الفرق بين تصور المحال على وجه الثبوت والنفى لكن بين فى البيان طريق تصور
اجتماع الضدين منفيا ومعناه انتهى كلامه رفع مقامه ثم فرع على ما افاده وما قاله شارح الشرح
من ان ما ذكره فى البيان طريق تصور المحال على وجه التشبيه وما قبله طريق النفى والشارح خلط بينهما
اذ ليس غرض الشارح من تصور المح منفيا وكذا ما ذكره المحشى فى توجيه ما قبل البيان اذ مدار الجواب
على الفرق بين تصور ماهية المحال من حيث هى وبين تصوره من حيث هى ثابت المحال منفيا او
مثبتا وان اللازم ههنا تصوره منفيا بالمعنى الذى ذكرنا وليس مناط الفرق بين تصور ماهيته و كذا
ما ذكره اولا لعدم انطباق البيان على ما قبله لان مبنى الامر فى البيان ليس على انا اذا لم يتصور اجتماع
الضدين كما توهم بل بناؤه على ما اذا لم يتصور اجتماع الضدين مثبتا بل منفيا ففيه بيان كيفية

قد عرفت ان الضدان المتخالفان ما لا يمكن وفيه
منشاه ان يرجع الى ان الضدين لا يمكن تحقق
الاجتماع بينهما لتعذر تصور الضدان الا وتصور
الاجتماع المطلق وحكمه بامتناع تحققه
بينهما وشئ منها ليس محال فتامل ١٢

تصور اجتماع الضدين منفيا على ما حررناه سابقا فانطبق ما ذكره في البيان على ما سبق عليه وكذا ما ذكره
ثانيا لان الاجتماع كما مر من المعاني التي ليس وجودها في نفسها الا وجوده الرابطي فثبوت الاجتماع
في نفسه هو ثبوت الاجتماع للضدين ولا معنى له غير ذلك فالمراد بالثبوت في الاول والآخر هو
الثبوت في نفسه لكن لما كان ثبوت اجتماع الضدين في نفسه هو ثبوته للضدين صرح به آخرا فظهر
ان كلام الشارح المحقق خال عن الاضطراب والتشويش وما ذكره المحشي في غاية توجيهه تكلف يستغنى
عنه وظهر من تضاعيف الكلام انه لا يرد على الدليل بعد تقرير الجواب وتوضيح المراد من الدليل الا
الايرادات الثلث الذي اورده المحشي الشيرازي عليه ودامت (?) رايه بهما ولا يرد عليه الايرادان
الاول والثاني البيان على ان الحط (?) المركب التقييدي هذا ملخص كلامه وفيه بحث اما اولا فلان حاصل
الجواب على هذا التوجيه ان المدعى هو ان تصور المستحيل بحقيقته مستحيل لا باعتبار من الاعتبارات وفيما
ذكره السائل تصور باعتبار ما ولا يمكن انتج لا دخل لا تمام حديث النفي والاثبات اصلا اذ ليس
معنى التصور مثبتا هو التصور بالكنه ومنفيا التصور بالوجه وهو ظاهر وليس ايضا التصور مثبتا
مستلزما للتصور بالكنه اذ يمكن ان يتصور اجتماع الضدين مثلا باعتبار انه معنى مغاير لارتفاعهما
وهذا النوع اعتبار له او يتصور اجتماع الضدين مثلا بالحاجة (?) طريق التشبيه من غير حكم عليه وليس ايضا
التصور منفيا مما لا يتصور الا بالوجه اذ يحتمل ان يتصور المحال بحقيقته ويحكم بكونه معدوما فالتعبير عن
التصور بالحقيقة وبالوجه بالتصور مثبتا ومنفيا والقول بان تصور المحال مثبتا لا منفيا محال لا
له واما ثانيا فلان كون اجتماع النقيضين مثلا ثبوته في نفسه عين ثبوته الرابطي وكذا عدمه في نفسه
عين عدمه الرابطي فاسد وان زعمه قوم لضرورة التغاير بينهما نعم هما متلازمان هنا ولا يتوهم
ان هذا التلازم يكفي لتوجيه الكلام لان ثبوته الرابطي في نفس الامر ملزوم لثبوته في نفسه
فيه وعدمه لعدمه واما تصوره منفيا الى النفي الرابطي فلا يستلزم تصوره منفيا بالنفي في نفسه ولا يلزم
تصوره مثبتا بالثبوت في نفسه فلا يكفي لتوجيه الكلام فافهم واما ثالثا فلانه يرد على الدليل على هذا
التقرير انه لو تم لدل على انه لا يمكن ان ينتقش فرد من المحال بحقيقته في الذهن لان ذاته
يابى عن ثبوته ولا يدل على انه لا يمكن تصور مفهوم المستحيل كمفهوم اجتماع النقيضين مثلا فلم لا يجوز ان يتصور
مفهوم اجتماع النقيضين مثلا ويطلب افراده واما رابعا فلانه يرد عليه ما اورده المحشي ولا على الشارح
الشرح من ان هذا الدليل (?) في المستحيل مطلقا لا في الخارج فقط كما هو المدعى هنا اذ المستحيل الخارجي

ما لا يابى

ما لا يابى ذاته عن ثبوته في الذهن فلم لا يجوز ان يتصور بحقيقته واما خامسا فلانه على هذا التقرير
للدليل يكون توسيط استحالة الحصول مستدركا مع انه اعتقد انه لا بد منه كما سبق منفصلا فتذكر
واما سادسا فلانه على هذا التقرير لا يمكن توجيه السؤال الثاني بحيث يتوجه في مقابلة الدليل ويكون
مغايرا للسؤال الاول وينطبق عليه الاجوبة كما يظهر بالتأمل وسيجي تمام التحقيق في ذلك ان شاء الله تعالى واما
سابعا فلان حاصل ما ذكره المحشي في توجيه الجواب هو ان المدعى انه لا يجوز تصور المستحيل مثبتا وههنا
تصور اصل الماهية بدون الثبوت فلا ينافي ما ادعاه وهذا هو الجواب الاول على انه فيما ذكرتم لم يتصور المستحيل
بل تصور الاجتماع المطلق ونفي عن الضدين والاجتماع المطلق ليس بمستحيل فلا ينافي ما ادعيناه من انه
لا يمكن تصور المستحيل مثبتا اذ لم يتصور فيه المستحيل اصلا فضلا عن تصوره مثبتا وظاهر ان كلا منهما موجه
مطابق لتقرير الدليل فما ذكره من العجب العجيب وبما قررنا ظهر حال ما ذكره من التوجيهات والعجب انه
حمل كلام شارح الشرح على ما هو الظاهر من تطبيق ما قبل البيان على طريق النفي وما بعده على طريق التشبيه
ولم يشر الى انه يندفع الايراد الرابع للمحشي كما ذكرنا مع شدة اهتمامه بدفع ايراداته وتطويل القول
فيه فافهم ولا يذهب عليك ان ما ذكرنا في دفع الايرادات الثلث للمحشي هناك يتمشى ههنا اذ السؤال
مع ما ذكره يدل على انه لا يمكن تصور المحال بحقيقته لان ماهيته تنافي ثبوته مطلقا وظاهر انه يرد عليه انه يمكن تصوره
بوجه ما وهو كاف في الطلب فما ذكره من ورود الايرادات الثلث ههنا صحيح لكن لا يرد عليه هناك كما
علمت فتأمل   وحاصله ان الشارح فيه الى هذا وان كان حل كلام المصنف وانشرح عليه لا يخلو عن
بعد لكنه الجواب الحق وينبغي ان يحمل عليه لا يليق اذا فرض السؤال حيا كان ثبوته في الذهن ايضا محالا
كاجتماع الضدين مثلا كيف يجري هذا الجواب اما اولا فلانه لا يمكن فرض السؤال فيه اذ يلزم فيه فرض
التناقضين اذ فرض كون ثبوته في الذهن محالا واستدل على ثبوته في الذهن وظاهر انه مغالطة
واما ثانيا فلانه يجاب بان المستحيل على هذا الكون هو الفرد ولم يتصور والثابت هو المفهوم وهو
غير مستحيل او يقال ان ثبوت الذهني على نحوين على ما حققه السيد الشريف في بعض حواشيه والمستحيل انما
هو ثبوت اجتماع النقيضين مثلا على احد النحوين الذي يشبه الوجود الخارجي في كونه منشأ للآثار
وهو بهذا النحو غير متصور اذ لم يكن له ثبوت بهذا النحو المتصور انما هو ثبوته على النحو الآخر وهو بهذا
النحو غير مستحيل فتامل وقال شارح الشرح ان الجواب الاول معارضة ولا يتوجه الا اذا حمل السؤال
دليلا للمخالف وبالجملة فحاصله ان المستحيل هو الخارجي ليس الا الذهني وهو ظاهر والتصور هو الذهني

لان الحاصل في العقل فليس المستحيل هو المتصور فان قيل عدم الحصول في الذهن لا يوجب عدم
التصور وان المتصور هو الذي حصل في العقل صورته لا هو نفسه فغاية ما يكون ذلك ان لا
صورة للمستحيل ليس كذلك وفيه نظر انتهى وكان وجه نظره ان المستحيل لا يكون له صورة ومهية خارجية
ولا ينافي ان يكون له صورة في العقل ثم لا يخفى ان المعارضة متوجهة سواء جعل السؤال دليلا للمخالف
او جعل معارضة على ما ذكره شارح الشرح وتبعه المحشي لانه يكون دليلا على ان المستحيل ثابت في الذهن
فيتحقق في مقابلة الاستدلال على انه غير ثابت فيه بقوله ولا يتوجه الا ان يكون ملحوظا وايضا لا
يخفى ان مبنى هذا الجواب على هذا التقرير على مغايرة المهية الذهنية والخارجية اذ لو كانا واحدا
يلزم ان يكون الخارجي ايضا متصورا هذا وبما قررنا يظهر ان ما افاده بعض الفضلاء في تقرير
هذا الجواب بعد جعل الاجوبة الثلثة مبنية على القول بمغايرة المهية الذهنية والخارجية بالذات
كما هو رأي البعض من ان تحقيق معارضتكم ان المهية الذهنية غير مستحيلة لثبوتها في الذهن فان الثابت
في الذهن لا يكون مستحيلا والمهية الخارجية هو المستحيل وهو غير ثابت في الذهن فلا يكون المستحيل
ثابتا في الذهن فالمستحيل غير ثابت والثابت غير مستحيل انتهى قريب جدا مما ذكره شارح
الشرح ويرد عليه ايضا مثل الايراد المذكور في شرح الشرح لانا لا نم ان الخارجي غير ثابت في الذهن
اذ الثابت في الذهن اعم من ان يكون ثبوته فيه بنفسه او بصورته وههنا تحقيق الثاني في الجواب
الجواب وفيه نظر فتامل لكن لا يكون الحكم على الصورة الذهنية يمكن ان يكون مراده
ان الحكم ليس على المفهوم بل على الفرد كما يشعر به قوله بل على ذات الممتنع وهو غير ثابت في الذهن
بل الثابت في الذهن انما هو المفهوم فلا يلزم الحكم بالامتناع على ما ليس بممتنع وح يندفع ما اورده
المحشي كما لا يخفى اللهم الا ان يحمل كلامه على ان اللازم في المطلب هو تصور ثبوته
الخارجي وههنا لم يحصل ذلك لان حكم الذهن على الخارج يستدعي تصور ثبوته الخارجي وههنا ليس
الحكم على الخارج لانه يلزم تصور الامر على خلاف حقيقته فيكون على الذهني فلا يستدعي الا تصور الثبوت
الذهني وهو لا يكفي في المطلب فلا يكفيكم فلا يضره ولا يخفى ما فيه من التكلف والتعسف
والصواب ان يقال ليت شعري انه اذا لم يصح الحكم على المحال بالامتناع الخارجي الا لا يمكن لنا
هذا الحكم مع قطع النظر عن كونه عادة وكاذبا كيف نحكم ونقول ان اجتماع النقيضين مثلا ثبوته
في الخارج ممتنع وهذا عجيب نعم لو قيل انه لا يصدق هذا الحكم بناء على انه اذا لم يكن للمستحيل

وما ذكر بعده تشنيع حاصله انه لو سلم ان الحكم
على المفهوم نقول ان الحكم انما هو بالامتناع
الخارجي فيجب ان يلاحظ في ضمن الحكم تبع
ان يوجد له في الخارج فرد ليطابقه تمه

ثبوت في الخارج لم يثبت له الامتناع الخارجي لان ثبوت شيء لشيء في ظرف يستلزم ثبوت
المثبت له فيه ان لم يكن فرعا واذا لم يكن الحكم صادقا لم يثبت ثبوت المستحيل على ما ذكره ابل
لكان له وجه لكن يرد عليه ان الحكم بثبوت الامتناع الخارجي للمستحيل لما ليس ظرف الثبوت فيه
هو الخارج بل الذهن ممنوع لا يقتضي الا الثبوت الذهني المستحيل فبطل سنده لا الكم ولكن نفهم حجة
الحكم الثبوتي على المستحيل بالامتناع يكون المحال كما نفت الشرح فصح سنده لان فافهم وقال البعض الفضلاء
ان خلاصة السؤال انه بنى على ما ذكرتم من ان الذهني ممكن ثابت لا يكون الحكم بالاستحالة عليه فكان الحكم
بالاستحالة والامتناع على الامر الخارجي فلا يكفي في صدق هذا الحكم ثبوت المهية الذهنية لان حكم
الذهن على الخارج يستدعي ثبوت المهية الخارجية للمستحيل لانه هو المحكوم عليه وقد ذكرنا ان ثبوت
المهية الخارجية ممتنع في الذهن لان تصور الامر على خلاف حقيقته فثبوت المهية الذهنية للمستحيل
يكفيكم في صدق الحكم على المستحيل ولا يثبت مطلوبكم من ثبوت المحال فاذا لم يتم معارضتكم فلا يضرنا
انتهى ويمكن ان يورد عليه ايضا انا نعلم قطعا صدق الحكم الثبوتي على المستحيل بانه معدوم في الخارج مثلا فيبطل
ما ذكرتم ويثبت ما ذكرنا فتامل ثم قال وحاصله قال والكل ضعيف لان التحقيق ان الاشياء انفسها
حاصلة في الذهن والمهية الذهنية عين الخارجية وان الثبوت الذهني لا ينافي الاستحالة الخارجية وان
المحكوم عليه بالاستحالة هي المهية لكن الاستحالة عبارة عن امتناع الوجود الخارجي فالجواب الملائم لتوجيه
الدليل ان تصور الثبوت الذهني للمستحيل لا يكفي في التكليف لان التكليف بالشيء عبارة عن استدعاء
وجوده في الخارج فلا بد من تصور وجوده الخارجي كما قاله المعترض بقوله وذلك كاف في طلبه
بلا والجواب على النهج المذكور في الشرح وان امكن حمله على هذا الجواب كما فعله المحشي الشيرازي
الا انه لا يلائمه قول المص فيكون الخارجي مستحيلا بطريق التفريع واللزوم فانه يشعر بان كون
الخارجي مستحيلا بطريق التفريع واللزوم فانه يشعر بان كون الخارجي مستحيلا مفردة يلزم من معارضة
الخصم كما هو الجواب عليها ولا فتامل فان الكلام على كل من التقادير لا يخلو من قصور وتشويش
انتهى ولا يذهب عليك ان حاصل الدليل على ما قرره هذا الفاضل هو انه لا يمكن تصور المستحيل
بمهيته لان مهيته تنافي وجودها فكيف توجد في الذهن على ما عرفت وظاهر انه لا يتوجه عليه السؤال الا
على الوجه الذي حمله المحشي وكون الحكم صحيحا لتصور ثبوته الذهني ليس في مقابلة حاصله هو في مقابل
الدليل على التقرير الذي ذكره المحشي الذي بناه على استحالته تصور ثبوت المحال كما لا يخفى ويمكن الجواب

فيتحقق اورد عليه بطل النقض والاحتمال
ان هو كاف في ابطاله لا يشترط تحقق
على طريقه القطع والجزم بشرط تبيين الدليل
العدد ربا من قبل بسند واهي

واما الجواب الثاني فتقرير هذا
الفاضل له موافق لتقرير المحشي
فلذا لم نذكره منه

السوال بوجه آخر بان يق ان المحال تحصيل صيته في الذهن لانا نحكم عليه بالحكم الثبوتي بانه معدوم مثلا وثبوت الشئ لغيره فرع ثبوته في نفسه فيلزم ان يكون لصيته المحال ثبوت واذ ليس في الخارج فهو في الذهن فثبت ان صيته المحال ثابتة في الذهن فبطل ما ذكرتم وهذا توجيه حسن لا تكلف فيه وح يتجه السوال في مقابلة الدليل على تقرير هذا الفاضل لكن لا يخفى ان ما ذكره من الجواب العليم لا يكون في مقابلة اصلا بل هو انما ينطبق على تقرير الدليل والسوال على ما اورده المحشي فكان هذا الفاضل غفل عما ذكره في تقرير الدليل بالكلية هذا واستشعر بان تقرير السوال على هذا الوجه الاخير قوي لا يندفع الا بان يقال انه لا يحكم الحكم الثبوتي على المستحيل وانا الحكم عليه بالامتناع وامثاله يرجع الى الكلام سببية ولا ضير فيه فتدبر اما الاول فبان يق اه وانحاصل ان عدم القدرة قبل زمان الفعل لا يستلزم كونه غير مقدور صلاحي يكون التكليف به تكليفا بالمحال وانما يلزم ذلك لو لم يكن له القدرة حال الفعل ولم يقل به احد هكذا ينبغي ان تفهم ههنا وسيجي تفصيل القول فيه انشاء الله تعالى فالتكليف لا يتعلق الا به لا انهم معنى تعلق التكليف بالكسب اصلا اذ لا معنى للكسب الا ان ارادة العبد مقارنة للفعل وليست مؤثرة فيه وظاهر ان تلك الارادة ليست بقدرة العبد بل فائضة من جانب الله تعالى فما معنى تكليف العبد بالكسب فتامل الشر وصح غير تكليف ممنوع بل الحق كما ذهب اليه الاشعري تعلق التكليف حال الفعل ايضا وسيجي تحقيق القول فيه انشاء الله تعالى الشر وانما امتنع لغيره فقد ظهر بما عرفته سابقا انه ليس ممتنعا بالغير ايضا على نحو لا يجوز التكليف به اذ ليس علمه تعالى سببا للامتناع بل انما هو اعانة من جانب المكلف وعلمه تعالى تابع له ولا ضير في التكليف به هذا وعلم بهذا ان قول الشر وانما امتنع لغيره من علمه اه لا يوافق التحقيق فتامل واستشعر بان مجرد كون التصديق وذلك بان يق ان الحضور بعدم التصديق يستلزم عدم النص اذ لو وقع منه تصديق يلزم ان يكلفه تعالى بالتصديق بما يخالف الواقع وهو ممتنع عليه تعالى وح لا حاجة الى توسيط العلم هذا غاية توجيه كلام وفيه تامل اذ على هذا لا بد من التمسك بانه تعالى لا يكلف بالتصور بما يخالف نفس الامر ومع توسط العلم لا حاجة اليه فهذا لا يوجب استدراكه وايضا لا اشعار في كلام الشارح الشيخ به ذلك فتامل اقول لا يخفى ما فيه الا وضح في الايراد عليه ان يق انه بدون توسيط العلم لا يمكن استلزام الشعور بعدم الشعور لعدم النص ايضا اذ يجوز ان يغفل عنه ويصدق بعدم التصديق ومراد المحشي ايضا هو هذا الا ان في تقريره تطويلا وزيادة لا يحتاج اليه فافهم

بان

لا يتوهمن ان هذا الايراد على المحشي اذ الاشعري قايل باقالة قطعا بل المراد ان مذهب الاشعري ههنا حال لا يعلق فافهم

ساوى الاستلزام اه اويق انه ظ ان المراد بلا يؤمنون بشي مما جاء به النبي صم من حيث انه جاء به النبي صم ح فنقول انه مكلف بالتصو بعدم التصور من حيث انه جاء به النبي صم فلو ان يكون من حيث انه جاء به وهذا من جملته وهو يستلزم لعدم التصو من حيث انه جاء به النبي فيلزم المحال واجاب بعض الفضلاء من الشبهة على هذا التقرير بانا لا نم ان ابا جهل مكلف بالتصو بهذا الخبر من حيث انه جاء به النبي فيلزم المحال واجاب بعض الفضلاء عن الشبهة على هذا التقرير بانا لا نم ان ابا جهل مكلف بالتصو بهذا الخبر من حيث انه جاء به النبي فان هذا التكليف تكليف مترتب على عدم ايمانه مثل التكليف بالجزية والاسلام فانه بمنزلة انه قيل لمن لم يؤمن لما لم تؤمن فاعط الجزية وليس المراد انه اعط الجزية من حيث انه جاء به النبي كيف والاتيان بها من هذه الحيثية يستلزم الاعتقاد بالنبوة وح لا يلزم عليه الجزية فكذا ههنا التكليف بالتصو بعدم التصو على عدم تصديقه بالنبوة وح ليس تكليفه به تكليفا به من حيث انه جاء به النبي كيف ولو صدق به من هذه الحيثية لم يكن علته هذا التكليف وضعفه ظ اذ ظاهر ان التكليف بهذا التصو تكليف به من حيث انه جاء به النبي كيف وليس طريق آخر يوجب هذا التصو والفرق بينه وبين الجزية واضح وايضا على هذا يجب القول بكونه غير مكلف بالتصو المذكور اصلا اذ ما ثبت انما هو تكليفه بجميع ما جاء به النبي صم من حيث انه جاء به فاذا لم يكن هذا من تلك الجملة ولا دليل من خارج يدل على تكليفه به يلزم القول بعدم كونه مكلفا به اصلا وهذا مع انه خلاف ما صرح به كان الترامه مشكل جدا وكان قول هذا الفاضل فتامل فيه في ذيل ما نقلنا اشارة الى ما ذكرنا من الوجهين او احدهما فتامل مستلزم لعدم التصو ان عدم الايمان فيه على هذا التقرير يلزم التكليف بالايمان وبعدم الايمان فيلزم التكليف بالنقيضين وفي التقرير السابق لزم التكليف بما يستلزم نقيضه فلا تغفل وقد يقال يمكن ان تقرير الدليل اه الفرق بينه وبين سابقه انه هناك بعد ما بين استلزام التصو بعدم الايمان لعدم الايمان قال فهو مكلف بالملازم ايضا فيلزم التكليف بالنقيضين الايمان وعدمه وههنا حذف هذه المقدمة وقال فهو مكلف بالايمان وهو يستلزم عدم الايمان فيلزم التكليف بالشي بما يستلزم نقيضه فتدبر واعلم ان الحق في الجواب بعد تسليم تمامية تلك التقادير ان التكليف بالمحال ههنا تكليف بالمحال الذي نشا من جانب المكلف لان عدم ايمانه سبب للتكليف بهذا اذ لو آمن لم يكن مكلفا بهذا التصو وقد عرفت انه لا محذور في التكليف بالمحال اذ كان المكلف مستحقه واحال الامر على نفسه فتذكر فان كان مرادهم الخصم ايضا هو هذا فنعم الوفاق والا فالامر كما ترى فتامل وهذا الخبر ليس مما علموا

السؤال بوجه آخر بان يق ان المحال تحصيل ميته في الذهن لانا نحكم عليه بالحكم الثبوتي بانه معدوم
مثلا وثبوت الشي لغيره فرع ثبوته في نفسه فيلزم ان يكون لمهية المحال ثبوت واذ ليس في الخارج
فهو في الذهن فثبت ان مهية المحال ثابتة في الذهن فينتقض ما ذكرتم وهذا توجيه حسن لا تكلف
فيه وح يتجه السؤال في مقابلة الدليل على تقرير هذا الفاضل لكن لا يخفى ان ما ذكره من الجواب
الملايم لا يكون في مقابلة اصلا بل انما ينطبق على تقرير الدليل والسؤال على ما اورده المحشي فكان
هذا الفاضل غفل عما ذكره في تقرير الدليل بالكلية هذا وقد يشعر بان تقرير السؤال على هذا الوجه
الاخير قوى لا يندفع الا بالجواب انه لا نحكم الحكم الثبوتي على المستحيل وان الحكم عليه بالامتناع واشاله
يرجع الى الكلام سلبية ولا ضير فيه فتدبر اما الاول فبان يق اي واي طائل ان عدم القدرة
قبل زمان الفعل لا يستلزم كونه غير مقدور اصلا حتى يكون التكليف به تكليفا بالمحال وانما يلزم ذلك
لو لم يكن له القدرة حال الفعل ولم يقل به احد هكذا ينبغي ان تفهم ههنا وسيجي تفصيل القول
فيه انشاء الله تعالى فالتكليف لا يتعلق الا به لا انه معنى تعلق التكليف بالكسب اصلا اذ لا
معنى للكسب الا ان ارادة العبد مقارنة للفعل وليست مؤثرة فيه وظاهر ان تلك الارادة ليست
بقدرة العبد بل فائضة من جانب الله تعالى فمعنى تكليف العبد بالكسب فتامل الشرع غير
مكلف ممنوع بل الحق كما ذهب اليه الاشعري بقاء التكليف حال الفعل ايضا وسيجي تحقيق القول فيه
انشاء الله تعالى الشرع وان امتنع لغيره فقد ظهر بما عرفته سابقا انه ليس ممتنعا لغيره ايضا على تحو لا
يجوز التكليف به اذ ليس علمه تعالى سببا للامتناع بل اشاعه انما نشأ من جانب المكلف وعلمه تعالى تابع له
ولا ضير في التكليف به ح هذا او علم بهذا ان قول الشرع وان امتنع لغيره من علم الله لا يوافق التحقيق
فتامل وانت خبير بان مجرد كون التصديق وذلك بان يق ان الشعور بعدم التصديق يستلزم
عدم التصديق اذ لو وقع منه تصديق يلزم ان يكلفه تعالى بالتصديق بما يخالف الواقع وهو محال عليه تعالى وح
لا حاجة الا توسيط العلم هذا غاية توجيه كلامه وفيه تامل اذ على هذا لا بد من التمسك بانه تعالى لا يكلف
بالتصور بما يخالف نفس الامر ومع توسيط العلم لا حاجة اليه فهذا لا يوجب استدراكه وايضا لا اشعار
في كلام الشارح بذلك فتامل اقول لا يخفى ما فيه الا وضح في الايراد عليه ان يق انه بدون
توسيط العلم لا يمكن استلزام الشعور بعدم الشعور بعدم التصديق ايضا اذ يجوز ان يغفل عنه ويصدق بعدم
التصديق ومراد المحشي ايضا هو هذا الا ان في تقريره تطويلا وزيادة لا يحتاج اليه فافهم

بان

لا يبعد ان هذا الايراد على المحشي
اذ الاشعري قايل بالاختيار قطعا بل المراد
ان مذهب الاشعري ههنا حاله لا يفيد
فافهم

بان الاستلزام لو اريد انه ظاهر ان المراد بلا يؤمنون بشي مما جاء به النبي صلعم من حيث انه جاء به النبي
صلعم فنقول انه مكلف بالتصديق بعدم التصديق من حيث انه جاء به النبي صلعم على ان يكون من حيث انه
جاء به وهذا من جملته وهو مستلزم لعدم التصديق من حيث انه جاء به النبي فيلزم المحال واجاب بعض الفضلا
عن الشبهة على هذا التقرير بانا لا نسلم ان ابا جهل مكلف بالتصديق بهذا الخبر من حيث انه جاء به النبي فيلزم المحال
واجاب بعض الفضلاء عن الشبهة على هذا التقرير بانا لا نسلم ان ابا جهل مكلف بالتصديق بهذا الخبر من حيث
انه جاء به النبي فان هذا التكليف تكليف مترتب على عدم ايمانه مثل التكليف بالجزية والاسلام
فانه بتركه انه قبل لمن لم يؤمن فالمؤمن فاعط الجزية وليس المراد انه اعط الجزية من حيث انه
جاء به النبي كيف والاتيان بها من هذه الحيثية يستلزم الاعتقاد بالنبوة وح لا يلزم عليه الجزية فكذا
ههنا التكليف بالتصديق بعدم التصديق على عدم تصديقه بالنبوة وح ليس تكليفه به تكليفا به من حيث
انه جاء به النبي كيف ولو صدق به من هذه الحيثية لم يكن علته هذا التكليف وضعفه ظ اذ ظاهر ان التكليف
بهذا التصديق تكليف به من حيث انه جاء به النبي كيف وليس طريق آخر يوجب هذا التصديق والفرق بينه
وبين الجزية واضح وايضا على هذا يجب القول بكونه غير مكلف بالتصديق المذكور اصلا اذ مما ثبت انما هو
تكليفه بجميع ما جاء به النبي من حيث انه جاء به فاذا لم يكن هذا من تلك الجملة ولا دليل من خارج يدل
على تكليفه به يلزم القول بعدم كونه مكلفا به اصلا وهذا مع انه خلاف ما صرح به كان التزامه مشكل جدا
وكان قول هذا الفاضل فتامل فيه في ذيل ما نقلنا اشارة الى ما ذكرنا من الوجهين او احدهما فتامل
مستلزم لعدم التصديق اي لعدم الايمان فيتجه على هذا التقرير يلزم التكليف بالايمان وبعدم الايمان فيلزم
التكليف بالنقيضين وفي التقرير السابق لزم التكليف بما يستلزم نقيضه فلا تغفل
ويمكن ان يق ان تقرير الدليل لا يوافق ما في سابقه انه هناك بعدما بين استلزام الشعور بعدم
الايمان لعدم الايمان قال فهو مكلف بالايمان ايضا فيلزم التكليف بالنقيضين الايمان وعدمه وههنا
حذف هذه المقدمة وقال فهو مكلف بالايمان وهو يستلزم عدم الايمان فيلزم التكليف بالشي بما يستلزم نقيضه
فتدبر واعلم ان الحق في الجواب بعد تسليم تمامية تلك التقادير ان التكليف بالمحال هنا تكليف بالمحال
الذي نشأ من جانب المكلف لان عدم ايمانه سبب للتكليف بهذا اذ لو آمن لم يكن مكلفا بهذا
التصديق وقد عرفت انه لا محذور في التكليف بالمحال اذا كان المكلف يستحقه واحال الامر على نفسه فتذكر
فان كان مرادهم الخصم ايضا هو هذا فنعم الوفاق والا فالامر كما ترى فتامل وهذا الخبر ليس كما علموا

مجيبه بقوله لك المستدل بقوله تعالى قل يا ايها الكافرون لا يتمه هذا الجواب اذ قد وقع فيه الامر
بالتبليغ وقد اخبر فيه عن حالهم بانهم لم يعبدوا اسد قط لا في الماضي ولا في الحال ولا في الاستقبال
على ما هو الظاهر من سوق الآية وذكره المفسرون ولا شك ان المراد بالعبادة ههنا هو الايمان لا
خصوص العبادات بالمعنى المصطلح فقد كلف بالايمان وبالتصديق بعدم الايمان وهو محال بنحو ما ذكر
من التقريرات فالحق في الجواب ما ذكرنا فتذكر وتدبر فليتامل فيه لان التزام سقوط التكليف
عن ابي جهل واضرابه مشكل جدا بل لا يبعد دعوى العزورة من الدين في خلافه فتامل الشبهة
واخبار رسوله كاخباره لنوح قال فما اراد ودود السعود الشبهة باخبار نوح عم لانه صريح بان الاخبار
لم لا العقوبة اذ قال لن يؤمن من قومك والا لكان الوحي سابقا يقال لن تؤمنوا ونحوه انتهى ويقرب
منه هذا ما في شرح الشرح وما افاده بعض الفضلاء ايضا ودفع بان قوله وانذرتهم ايضا خطاب
صريح الى النبي صم نعم يمكن ان يقال ان قوله تعالى وادى الى نوح وقوله تعالى فلا تبتئس بما كانوا يفعلون
وما يتلوه ربما يقوي كون المقصود اخبار النوح عم والمخاطبة معه من غير قصد الى اخبار القوم اصلا
فايراد الشبهة كانه بهذا الاعتبار هذا وما في شرح العلامة من ان الشبهة يعلم ان اخبار نوح عم مع
كونه مؤكدا بفقط لن اذا لم يخرج الممكن عن الامكان فاخبار الرسول صم بكونه غير مؤكد اولى بان لا يخرجه
عنه كما ترى فافهم لان فايدة الابتلاء هذا وان اشتهر بينهم لكن ما يقبل المنع اذ يجوز ان يكون
فايدة في بعض المواضع امرا آخر كاتمام الحجة مثلا الا يرى ان الابتلاء الذي جعلوه فايدة ايضا انما هو
الابتلاء في الظاهر لسلا يبقى للمكلف حجة والا فهو سبحانه عالم بسراير الامور لا يحتاج الى الابتلاء في معرفة احوالهم
بذلك يجوز ان يكلفوا لئلا يبقى لهم في الظاهر حجة ولا يمكنهم ان يقولوا انا لا نستحق العقاب اذ لو كلفنا
به لاشتغلنا به فتامل وقال في شرح الشرح ان الكفار مكلفون بالايمان اجماعا سواء ورد الاخبار بانهم
لا يؤمنون اولم يرد وكذا اذا ورد ولم يسمعوه اوسمعوه ولم يفهموا فوايده اما لو صدقوا وعلموا ان الفعل
يمتنع منهم البتة يسقط تكليفهم بذلك بالاتفاق على ما سيجيء ولا يلزم من هذا عدم تكليفهم بالايمان على تقدير
سماع الكفرة الماتة على انهم لا يؤمنون لانهم لا يصدقونها ولا يحصل لهم العلم بمضمونها والا لزم
كذب الاخبار بانهم لا يؤمنون انتهى وفيه بحث لانهم اذا سمعوا هذا الخبر من النبي صم لزم على معتقدهم من
ان فايدة التكليف الابتلاء سقوط التكليف وان لم يصدقوا به لانهم يقولون لا يخلو اما ان يكون
صادقا اوكاذبا فعلى الاول يمتنع منهم الفعل فيستحيل منهم العزم وعلى الثاني فلا يجب متابعته فيمتنع ايضا

كما يمكن حمل كلام شارح الشرح وبعض الفضلاء على ما ذكرنا فارجع اليه منه

العزم على امتثال تكليفاته فلا فرق بعد الحاصل بين التصديق وعدمه نعم اذا سمع الاخبار من غير النبي صم
ممن يحتمل كذبه واختلافه عليه لا يسقط التكليف وكانه لذلك قال الشارح بعد علمهم باخباره فالمعتبر
هو العلم بالاخبار لا التصديق فتدبر الا ان الظاهر في تحرير المسئلة لان ما كان بعيد الشرط في
التكليف حصوله بلا خلاف فالاولى ان يصرح بخروجه عن موضع هذه المسئلة لان النزاع انما
وقع فيه قال بعض الفضلاء انه نشأ هذا الخلاف اشتباه زمان عدم الشرط باشتراط عدمه ثم قال
وانما قيده بالشرعي مع ان التوهم الذي منشأ الخلاف مشترك بين الشرعي والعقلي لانه
لما كان الشرط الشرعي الذي كلامهم فيه وهو الايمان مكلفا به شرعا برأسه مع قطع النظر
عن كونه مقدمة للمشروط فلا يلزم من عدم التكليف بالمشروط في حال عدم الشرط الشرعي
امكان خلاص المكلف من التكليف بدون الامتثال المطلق بان لا يفعل الشرط حتى لا يجب
عليه المشروط لانه يجب عليه الاتيان بالشرط الشرعي راسا واذا اتى به وجب عليه المشروط
بخلاف الشرط العقلي فانه لا يجب عليه الاتيان به الا لكونه مقدمة للوجوب فاذا فرضنا
انه لم يجب المشروط الا مع وجود هذا الشرط ففي عدمه لم يكن مقدمة للوجوب ايضا فلم
يجب على المكلف شيء اصلا لا الشرط ولا المشروط وارتكابه قبيح جدا ولذلك لم يقع الخلاف
فيه فتامل واعترض بانه لو كان النزاع في خصوص الايمان وامثاله كان ما ذكره قبيحا لكنه
ليس كذلك بل الكلام في مطلق الشرط الشرعي كما صرح به الشارح ح فلا يستقيم ما ذكره اذ ما ذكره
في الشرط العقلي جار في كثير من الشروط الشرعية التي لم يكلف بها على حدة فهم لو تفطنوا بذلك
كيف يمكنهم ذلك الحكم في جميع الشروط الشرعية بل يجب عليهم الاقتصار على الايمان وامثاله
اذ لا يجري ما ذكر فيه كما يشير اليه كلام هذا الفاضل نفسه حيث قال لما كان الشرط الشرعي الذي
كلامهم فيه الخ فتامل وقال شارح الشرح الذي يلوح من اصول الحنفية ان نزاعهم ليس الا في
تكليف الكفار بالفروع دون مثل وجوب الصلوة على المحدث ولا يخفى ان دليلهم الثاني ايضا
لا ينطبق الا على الخصوص فالظاهر ان مرادهم هو ذلك وليس مذهبهم بذلك الشناعة فافهم
للفعل المنهي عنه العبادة لا يخلو ان قصور والمراد واضح هذا التقرير ليس على ما ينبغي
قال بعض الفضلاء ان مراد المص والشارح ان الجواز في خصوص تكليف الكافر قطعي والوقوع
فيه ظاهر وليس المراد الجواز والوقوع في اصل المسئلة حتى يقال انه كلاهما قطعي اما قطعية الجواز

منشأ ان السبب بما افاده محصورا واردا عليهم منه

نقض
بوجوب الصلوة على المحدث وايضا لو كان كلامهم ... لعدم ... [illegible] منه

محصل دليلهما انه لو لم يجز في هذه المادة ايضا يدل الدليل في هذه المادة على مجرد الجواز دون الوقوع
واما ظهور الوقوع فلقوله تعالى ومن يبتغ الخ فانطبق الشرح على المتن واتضح المقامان بلا قصور
ويتعجب من المحشي انه كيف وقع منهم الغفلة عن فرض المسئلة في هذا الجزئي واعترضا ما قالوا
كيف يكون الدلايل على خصوص المسئلة وانت خبير بان هذا التوجيه ايضا لا يخلو عن بعد مع
ذلك يرد على ما استدل به على الجواز قطعا في هذه المادة انما لازم انه لو لم يكن جائزا في هذه
المادة لكان لان التكليف مع فقدان الشرط غير جائز مطلقا اذ يجوز ان يكون خصوص هذا
الشرط مانعا لجواز التكليف بشروط مع فقدانه الا يرى ان الدليل الخ في لهم انما يجري في خصوص
هذه المادة نعم انما يدل على ان فقدان الشرط من حيث هو لا يوجب عدم جواز التكليف بشروط
وهو بعينه الجواز في محل المسئلة لا خصوص المادة فافهم وما ذكره من التعجب امره هين لكن الحق
ان كلام المصنف والشارح ههنا مشوش جدا وشيء من التوجيهات لم يعف عن كدر فتدبر
اقول قول المصنف في تحرير المسئلة الخ انه ليس مراد الشارح انه لا يمكن حمل كلام المصنف على
التفصيل في اصل المسئلة كيف ولا ريب في ظهوره في ذلك بل مراده انه يمكن توجيه كلامه بان
مراده من عدم الاشتراط في صدر المسئلة ليس خصوص الجواز بل يشمل الوقوع ودليله يدل
على قطعية الوقوع فلا ضير ان حمل الوقوع او الجواز والمراد بقوله الخ الوقوع الوقوع في خصوص
المادة ولم يتعرض لدليل الجواز في خصوص المادة بل لحاله من القطعية او الظهور اصلا ولا شك
انه يمكن حمل كلام المصنف على هذا فلا ايراد عليه فتامل وما قررنا ظهر ضعف ما افاده بعض الفضلاء
من ان توجيه الشارح مخالف لصريح كلام المتن من قوله الوقوع ومن يبتغ الخ وغيره
اذ لا مخالفة كما عرفت ليس شرطا شرعيا لان وجوب رعاية الترتيب في حروف لفظ الله
لغوي لا شرعي نعم لو قال ولا الهمزة الخ فقيل لكان اوضح لان وجوب حفظ الترتيب في الكلمتين بتكبير
شرعي كذا في شرح العلامة واعترض عليه في بعض الشروح بانه ليس لغويا بل شرعي اذ الشرع اوجب
الترتيب الواقع في اصطلاح اللغة انتهى والظاهر انه بالشرط العقلي اشبه لانه اوجب الشارع لفظ الله
هو مما يتوقف عقلا على كون الهمزة متقدمة على اللام هذا اذا اعتبر انه ليس الواجب الا خصوص لفظ الله ولم
يتعلق وجوب بخصوص جزء جزء منه كما هو الظاهر واما لو قلنا بتعلق الوجوب به فلا يبعد دعوى كونه
شرطا شرعيا فتامل في الحاشية لا ينافي ان يكون تقدم بعضها وذلك لان هذا التقدم امر

بر

غير الحيثية بل هي منتزعة منه فلا يلزم من جزئيتها جزئيته هذا او الظاهر انه ليس مراد المصنف والشارح ان التقدم او
الهيئة شرط بل مراده ان الهمزة شرط للام شرعا بحيث لو لم يات بها او لا لم يصح الاتيان به شرعا
ولا يخفى انه لا مجال للمناقشة الثانية اصلا اذ الهمزة انما هي جزء المجموع لا جزء اللام والكلام فيه نعم يمكن
منع كون اللام واجبا بخصوصه بل الواجب هو مجموع لفظ الله كما عرفت الشرع لو كلف الكافر
بالفروع الخ قال بعض الفضلاء هذا دليل من الحنفية على امتناع هذا التكليف لا مجرد عدم الوقوع كما زعم
شارح الشرح وتقريره انه لو كلف للزم المحذور والتالي محال فالمقدم مثله او وقوع التكليف مثله في الاستحالة
وهو المطلوب انتهى وفيه تامل اذ لم يدعوا الا انتفاء التالي بالاتفاق لا استحالته ومع ذلك لا يلزم الا انتفاء
التكليف لا عدم جوازه وهو ظاهر ويمكن دفعه باثبات استحالته بان يقال ان العصمة هي موافقة
امر الشارع من حيث امر به ويلزمه كون الاتيان به لكونه مامورا به الشارع وهو مستحيل من الكافر
المنكر له الا ان ظاهر الدليل نفي الوقوع كما فهمه شارح الشرح فتامل يمكن ان يقال معنى الآية
على ما ذكر بعض الفضلاء ان قوله تعالى لم نك نطعم المسكين بمعنى هذا ايضا لانه لو حمل على هذا المعنى يلزم التكرار
كما لو حمل على انه لم نك من المسلمين بعد حمل المصلين على المسلمين على ما ذكره الشارح وان حمل على ظاهره
فلا يناسب مع انه يكفي في المرام ولا يخفى انه لو حمل على هذا المعنى ليس فيه تكرار غير ملائم بل يكون مفيدا
جدا بخلاف ما لو حمل على المسلمين بناء على ما ذكره الشارح اذ فيه تكرار مستقبح كما يشهد به الذوق السليم
نعم يرد على هذا التاويل وعلى ما ذكره الشارح من الحمل على المسلمين انه لا ريب في انهما خلاف ظاهر الآية
وظاهر ما يدل على المطلوب وهو كاف لنا اذ لا ندعي الا ظهور الوقوع كما افاده هذا الفاضل فتامل
الشارح لان القضاء انما يجب الخ وايضا يجوز ان يكون سقوط القضاء عن الكافر بدليل من خارج
نحو قوله عليه السلام يجب ما قبله كذا افاده بعض الفضلاء المكلف به في الحرام الخ كان تاركه
مثابا بالثواب ان يقال كان الاتي به مثابا وهو ظاهر اذا كان متحققا لشعوره وقدرة
عليه وانما تركه لمحض الامتثال والقربة بل ليس المعتبر في ترتب الثواب الا هذا فلو كف نفسه عن الحرام
لا للقربة والامتثال بل لغرض آخر فلا يترتب عليه الثواب فلو تحقق ذلك القصد يترتب الثواب
سواء وقع الكف او الترك ولو لم يتحقق لم يترتب سواء وجدا فلا فائدة اصلا كذا افاده بعض الفضلاء
ويمكن دفعه بانه يجب له حاصله انما تلزم وقوع العقاب في الصورتين اللتين لم يتحقق
فيها الكف اذ العزم على ترك الحرام من احكام الايمان وفي الصورتين لم يتحقق فيترتب عليه العقاب الخ

مع ان الانظار فيه لا يكفي استفادته منه
وحاشيه نسخه

الراجح كلام المصنف على ما ذكره الشارح لكن لان لان لا يظهر من
كلام الشيخ ان المصنف جعل الجواز في
خصوص المادة ايضا قطعيا مع ان المصنف لم
يتعرض لدليله ولو جعل على ما انفقنا لم
لا يتوجه ايراد المحشي فتامل

والظاهر كما افاده بعض الفضلاء ان هذا الالتزام على التقدير الاول هو ارادة فعل الحرام مع عدم
القدرة عليه لا يخلو من قوة لان ارادة القبيح قبيحة واما على التقدير الثاني فهو عدم الارادة
فمشكل جدا اذ لم يفعل حراما ولم يرده والظاهر ان العزم الذي من احكام الايمان يحصل بعدم ارادة
الحرام ولا يتوقف على امر زايد عليه فتامل كما في الصورة المفروضة اي اذا ترك
بلا ارادة اصلا فاذ حصل المقصود بالذات ليت شعري انه اذا لم يكن النفي الذي هو المقصود
بالذات مقدورا فكيف يحصل بدون ما هو وسيلة اليه واذا امكن حصوله بدون ما هو وسيلة اليه
فالحاجة الى جعلها وسيلة اليه وجعل التكليف به تعليقا بتلك الوسيلة حقيقة وايضا اذا كان
المقصود بالذات هو النفي لا غير فبعد حصوله ما وجه ترتب الاثم على ترك وسيلته وايضا على هذا
يلزم انه اذا تحقق النفي سواء تحقق وسيلته ام لا ترتب عليه الثواب وهو كيف يجامع عدم مقدوريته
بل القول بالكف ليس الا للفرار عن لزوم شيء من هذه الوجوه وربما امكن دفعها بالتكلف والتعسف
لكن الحق ان القول بالكف من المذاهب التي يكفي في ردها كل عاقل ولهذا حقق المقال
الشارح فاعترض عليه بوجهين ليس في شيء من الوجهين التعرض لدفع الدليل الذي ذكره المجيب على كون
العدم مقدورا الا بالمعارضة فلا تغفل والباعث له على ذلك اي جعلها وجهين ووجه هذا
اي اذا جعل هذا من تتمة الاول واما اذا جعلا وجهين فلا بد من التمسك بهذا في الوجه الثاني كما لا يخفى
فدون كلامه رحمه الله مشعر وايضا مشعر بان منشأ توهم الجمهور ان العدم اذا لم يكن مقدورا الا انه لا
يمكن تعلق المشيئة به وليس كذلك بل منشأه انهم توهموا انه لا بد ان يكون المقدور امرا وجوديا ينفعله
القادر كذا افاده بعض الفضلاء ويمكن ان يقال ان قوله وان شاء ترك على ما كان يتوهم منه ان
الترك فعل اذا شاء ويفعله فعرض عنه وعبر بقوله وان لم يشأ لم يفعل حتى لا يبقى مجال لهذا
التوهم اصلا فلا يكون الترك مترتبا على المشيئة وقوله اذا ترتب على عدم المشيئة لعله على سبيل
المثال ولا يلزم ايضا عدم فهم منشأ توهم الجمهور بل ليس غرضه على هذا الا دفع ذلك لكنه بعيد وكان
الاشعار مشعر بان هذا التوجيه ايضا تامل ليس مرضيا عند المتكلمين الحق ان هذا
التعريف تعريف صحيح وما اورده المتكلمون عليه مردود وما عرفوا به من صحة الفعل والترك لا يليق
بظاهره الا على قول الاشعري ولا يمكن توجيهه على المذهب الحق الا بارجاعه الى هذا التعريف
من الحكماء وليس هاهنا موضع تحقيق هذه الامور لكن قد نبهناك فلا تكونن من الغافلين

لايليق

وان لم يترتب عليه العقاب على ما ورد به الاخبار بجواز العفو منه

ان يكون النفي مطلوبا مقصودا بالذات منه

لايليق اذا كانت القدرة قال بعض الفضلاء يمكن الزام هنا بان يقال مذهب الشيخ جواز التكليف
بالمحال بل هذا باعث على هذا الانتساب كما مر سابقا فتذكر فلا احتياج الى التوجيه وانت ذليل
وانت خبير بانه على تقدير ان الاشعري كان قائلا بجواز التكليف بالمحال وبوقوعه ايضا فلا ريب انه
لم يقل بان جميع التكليفات تكليف بالمستحيل فلا بد من التوجيه والعجب من غفلته عن هذا مع انه
صرح به الشارح هناك فتذكر لايليق لا يلزم من هذا الا كون التكليف قبل الفعل وان تعلق بالمقدور
ايضا وظاهر انه لم يقل به الاشعري ولا غيره ولو سلم فلا ريب ان الظاهر ان من قال بوقوع المحال انما قال
بوقوعه نادرا قليلا ولم يقل احد ان امثال هذه التكليفات قبل الفعل تكليف بالمستحيل فتامل
لانا نقول التكليف قبل الفعل قال بعض الفضلاء هذا الزام ان تنجيز التكليف ليس ثابتا
قبل حدوث الفعل والكلام فيه انتهى ولا يذهب عليك انه لا محذور في هذا الالتزام بل المحذور
انما هو عدم ثبوت التنجيز اصلا ولم يلزم ذلك اذ في وقت الفعل تحقق التنجيز وهو ظاهر لا يقال
المحشي لا يقول ببقاء التنجيز التكليف حال الفعل لانه اعتقد تمامية الدليل الاول المذكور لابطاله
لانا نقول هذا الكلام من قبل الاشعري والظاهر انه قائل ببقائه حال الفعل وزعم المحشي لا دخل له فيه
هذا انما يرد هاهنا انه اذا ترك المكلف ذلك الفعل في جميع وقته فلم يكن مقدورا له اصلا على
مذهب الاشعري فيلزم ان لا يترتب عليه اثم فلا ينفع الجواب المذكور اذ في ثاني الحال ايضا لم
يكن الفعل مقدورا فلا اثم بتركه فيه وبوجه آخر اذا لم يفعله في ثاني الحال ايضا لم يكن مقدورا
له فيه فلم يتحقق تنجيز التكليف فيه ايضا فلا تكليف ولا اثم اصلا فالحق في الجواب ان يقال انه
يكفي في كون الفعل مقدورا على رأي الاشعري وصحة التكليف به كونه بحيث اذا فعل وقع مقارنا
للقدرة والفعل هنا كذلك ومع هذا لا حاجة الى التمسك بما ذكره المحشي اذ قبل وقت الفعل ايضا
يجري هذا الكلام اذ الفعل بحيث اذا فعل فيه وقع مقارنا للقدرة فصح التكليف به ولا حاجة
الى الزام ان التكليف وقع في الحال بايقاع الفعل في ثاني الحال ولا يبعد ان يقال ان مآل
جواب الشارح يرجع الى هذا فهو جواب حسن يرفع السؤال سواء جعل المحذور هو لزوم
التكليف بالمحال او بغير المقدور اذ على الثاني ايضا يقول ان غير المقدور هو الذي لا يصح
تعلق القدرة به اصلا لا ما لم يتعلق به قبل الفعل بعد ان كان بحيث اذا فعل وقع مقارنا لها
وما نحن فيه من قبيل الثاني الا انه لا ورود في تقرير السؤال لزوم التكليف بالمحال نعم في الجواب

بان يقال يجوز ان يكون ان يفعل الفعل في ثاني الحال بحيث لو لم يكن ان يفعل لم يكن عليه العقاب

على مسافته فتأمل واعلم ان المشهور ان مذهب الاشعري هو ان التكليف انما هو حال المباشرة
واما قبل المباشرة فليس الا التكليف بمعنى الاعلام لا التكليف التنجيزي وكانه لظهور فساده
اذ يلزم ان لا يأثم احد بترك المامور به اصلا غير المتعصبين لم ... النقل ونقلوا ان
مذهبه ثبوت التكليف قبل الفعل ومعه معا والتعليم … وبه قال منهم امام الحرمين
والمعتزلة قال بعض الفضلاء يمكن رد هذا المذهب بانه لو لم يكن التكليف الا وقت الفعل لزم
ان لا يكون من بلغ مسلما ولم يكن كافرا اصلا لم يكن مكلفا بالاسلام فلم يكن مثابا بالاسلام
لان قبل البلوغ لم يكن مكلفا اجماعا وحين حدوث البلوغ كان الاسلام حاصلا معه فلا يكون
التكليف به واقعا على المذهب فالاسلام الحاصل في اول البلوغ لا يكون مكلفا به فلا ثواب
عليه والتزامه مشكل جدا فتأمل انتهى ويمكن ان يجاب بانه لعله يقول ان التكليف في آخر زمان
عدم البلوغ بايقاع الاسلام في ثاني الحال ولا باس به نعم قبل البلوغ لا يكون مكلفا بالتكليف التنجيزي
ولم يلزم ذلك فتدبر وايضا يمكن ان يقال ان بعد آن انتهاء زمان عدم البلوغ لا يمكن فرض آن آخر
متصل به بين كل آن يفرض بعده فبينه وبين الآن المفروض زمان ويقع فنقول كل آن فرض في
ذلك الزمان وقع التكليف فيه بايقاع الاسلام بعده وهكذا فلم يتحقق آن لم يكن مكلفا بالاسلام
فيه نعم لو كان لزمان البلوغ آن اول لزم ان لا يكون مكلفا بالاسلام فيه وان كان مكلفا فيه
بالاسلام وليس فليس ضرورة ان اراد باول البلوغ الآن الذي هو الحد المشترك بين زمان
البلوغ وعدمه ففساده ظاهر اذ ليس آن كذلك ولو فرض فالاسلام فيه وان اراد اول آن ان يكون
الاسلام فيه ففيه انه ليس آن كذلك وان اراد الزمان الذي في ابتداء البلوغ او الآنات المفروضة
فيه فنقول انه قد تحقق التكليف بالاسلام فيه على ما ذكرنا من ان التكليف بالاسلام فيه على ما ذكرنا
من ان التكليف بالاسلام في كل جزء وقع سابقا عليه هذا نعم يلزم ان لا يتحقق التكليف التنجيزي
بالاسلام اصلا وهم يلتزمونه ذلك في جميع التكاليف فتأمل ثم لا يخفى ان ما ذكرنا آخرا انما هو على راي
الحكماء ومن يجوز وجود ذلك من اتصال الزمان والحركات كما هو الحق واما على مذهب المتكلمين القائلين
بالاجزاء التي لا تتجزى فلو حمل كلام هذا الفاضل في هذا الالزام على الالزام اندفع ذلك فتدبر
منه المنهي عنه كذا في النسخ والصحيح تبديل الصحة بالفساد … وذلك ان يرجعا التكليف لا
يأتي به اولا بعدا لانه تكليف بغير الممكن كما لا يخفى … والطلب يستدعي مطلوبا غير حاصل

وقت

اي لا يكون شيء من اوقات قبل البلوغ وقتا لايقاع التكليف فيه والا … وايضا لا يكون مكلفا بالتكليف التنجيزي فتدبر منه

على هذا انما يصح ان يكون البلوغ آنيا ليس له آن اول كالحركة التوسطية ولا يخفى انه يمكن ان يصحح كونه كذلك سواء كان بخروج المني والانفصال او بالسن اما الاول فظ واما الثاني فلان تولد الطفل والانفصال من الرحم لما كان كذلك فيكون البلوغ ايضا كذلك ولو فرض تصحيحه امكن اول له فلا يضره في مقام المنع مجرد الاحتمال فليكن هذا ولا يخفى ايضا ان ما ذكرنا انما هو على فرض بناء الامر على التحقيق والتدقيق واما اذا بني على العرف والعادة كما هو الظاهر فلا وقع لايراده اصلا اذ لا ضير في التزام التكليف بالتقدم ادنى القدرة يسيرا جدا من اول زمان البلوغ فتأمل منه دام ظله

وقت الطلب اصلا فلا على انه يمكن منع هذا ايضا والقول بانه لا يقتضي الا ان لا يكون المطلوب حاصلا
قبل الطلب بسبب آخر لكن يجوز ان يحصل في وقت الطلب بهذا الايجاد بحيث لا يكون
متأخرا عنه اصلا كما اذا فرض حصول العلم بانه سبحانه تكلف في آن او زمان كذا فاوقع الفعل
في هذا الآن او الزمان بلا تأخير فح لا يكون التكليف بعده عبثا او زمان … بل بالذات فقط هذا
ولعل مراد من قال ان الاشتغال ان كان طلبا يستدعي مطلوبا غير حاصل وقت الطلب كصاحب التلخيص
وشارحه هو احد الامرين او يكون غلطا منه بيان ان التكليف لا يجتمع مع وجود الفعل وبالجملة ما ظهر
ان ما ذكره المحشي اشبه بالمغلطة مما افاده شارح الشرح فتفكر … فالتكليف المقارن لزمان وجود
الفعل لكان المراد ان التكليف لما استدعى مطلوبا غير حاصل وقت الطلب فالتكليف المقارن
لزمان وجود الفعل لا يكون تكليفا بالايجاد في ذلك الوقت لوجوده فيه فلا بد من ان يكون تكليفا
بايجاده في ثاني الحال فيكون تكليفا بايجاد ما قد وجد قبل هذا الايجاد وهو زمان التكليف والطلب
ولا يخفى ما فيه من التكلف والتعسف … فينقطع قبل الجزء الاخير لا فيما انه ليس جزء اخير لا يمكن
فرض جزء اخير لا يمكن فرض جزء آخر بعده بل كل آن فرض يمكن فرض آن آخر بعده وهكذا نعم
يمكن فرض قطعه لا يكون قطعة بعدها وهو غير مجد اذ لا يمكن التزام انه اذا بقي من الصلوة مثلا ركعة
او قدر التشهد او التسليم ينقطع التكليف عنه وليس عليه بعده تكليف اصلا كيف ولو امكن القول
لامكن القول بانقطاع التكليف حين الشروع في الصلوة الا ان يقوله عاقل فوجب ان يكون كل جزء
فرض من اجزاء الفعل تحقق التكليف فيه فقد تحقق التكليف في جميع زمان الفعل وهو المطلوب نعم
لو تحقق الجزء الذي لا يتجزى فلا يبعد القول بانقطاع التكليف قبل الجزء الاخير والى ذلك فتأمل نعم
لا يبعد ان يقال في جواب ما يقال انه على ما ذكرت لا يلزم الا تحقق التكليف في تمام الفعل لكن اذ حصل
يكون في كل جزء بالنسبة الى الجزء الذي بعده واما انه يتحقق ذلك بل نقول تحقق التكليف حال كل جزء
بالنسبة الى ذلك الجزء نفسه ولم يلزم ذلك ولعل هذا هو مراد شارح الشرح حيث قال واما ما يقال
من فيه النزاع لا فيه من التسليم ان التكليف بكل جزء ينقطع عنه مباشرته وان كان باقيا باعتبار
جزء آخر متوقع الحدوث انتهى فعلم ان ما ذكره المحشي ليس تحرير الكلام بل لم يحم حول المرام
الذي هو في آن حدوث المجموع في العبارة مسامحة اذ المجموع لم يحدث في الآن الاخير بل في مجموع
الزمان فالاولى ان يقول الذي هو في آن انتهاء وجود المجموع فافهم … ممنوع والسند ما مر

اي لا يكون حاصلا في اول زمان الطلب او لا يكون حاصلا حصولا ثابتا من قبل زمان الطلب فتدبر منه

فذعرفت حاله فتذكر بان فهم الخطاب ضرورة يتوقف عليها الامتثال العلك بعد ما علمت
هذا باما اشرنا اليه سابقا علمت ان المراد ان تصور الخطاب شرط متعلق التكليف الواقع
لا تصور الخطاب في الا يلزم الدور وذلك كما في قوله اقيموا الصلوة مثلا فانه قد صدر من الشارع
فكل من حصل له العلم به بعد فانه يتعلق به وجوب الصلوة فقبل حصول العلم له لم يكن تكليفا في الحقيقة
بل اعلاما فيصير معنى العبارة ان فهم المكلف للتكليف الظاهري شرط لصحة التكليف الحقيقي وتعلقه
به هذا وههنا كلام قد وعدناك به سابقا وهو انه على تقدير اشتراط التصور ايضا لا نم لزوم الدور
اما اذا كان تصديق باطلان شئ من الجهل فقط واما اذا لم يكن كذلك فلانه يجوز ان يخبر الشارع احدا بانه
سيقع عليك التكليف فصدقه المكلف في ذلك وبعد ذلك وقع عليه التكليف فيكون التصور
سببا للتكليف ومما يتوقف هو عليه والحاصل ان التكليف لا يمكن ان يكون موقوفا على التصور
بوقوع التكليف الواقعي قبل لظهور لزوم الدور فيه ولا يتوقف على التصور ايضا على مثل هذا النحو
ولكن يجوز ان يتوقف التكليف الواقعي على تصور المكلف بانه يقع في اذا وقع الاعلام بالتكليف
صدقه المكلف وبعد تصديقه تعلق به التكليف الواقعي ولا دور ح ولا اظنك في مرية من هذا
فان له نظاير كثيرة منها الطبيب حصل له العلم بان المريض اذا سمع خبرا بوجوب الفرح براءة من
مرضه في تجربة بانه يبرأ من مرضه في تجربة بانه يبرأ من مرضه فيصدقه المريض ويفرح به فيبرأ
من مرضه فبراءه من مرضه موقوف على التصديق به اذ ما لم يصدق به لم يحصل الفرح الموجب للبراءة
ومنها ان رجالا مثلا اخبرا صدا بانه يجد الكنز في موضع كذا فصدقه بناء على اعتقاده بصدقه فصار
ذلك سببا لحفره ذلك الموضع فاتفق ان وجد الكنز فيه فوجدان الكنز قد توقف على التصديق ونظاير
ذلك اكثر من ان يحصر ولا يذهب عليك ان امثال هذه الاخبار اخبار صادقة اما اذا كان المعتبر
المطابقة لنفس الامر فظ واما اذا اعتبر المطابقة للاعتقاد فلانا نفرض اعتقاد الطبيب والرجال
بالخبر به وما يتوهم من انها اخبار كاذبة ولكن تحقق مخبرها في الواقع حالا يرجع الى محصل كما لا
يخفى وكل تلك التصديقات تصديقات صحيحة مطابقة لنفس الامر ولا يخفى ايضا ان مثل ذلك
بجرى في الثالث ايضا لانه يجوز ان يكون التكليف الحقيقي موقوفا على تصديق المكلف بانه
مكلف بهذا التكليف مثلا اذا امر الشارع بالصلوة فهو في الحقيقة اعلام فمن صدق المكلف بانه
مكلف به فبعد ذلك يتحقق به التكليف فظهر انه لو قيل يتوقف التكليف على التصور لا يلزم الدور

فما قد يظهر انه لو يتوقف التكليف على التصديق
لا يلزم الدور ولكن لا يخفى ان استحالة تكليف
الغافل لا ينفي الا وجوب تصور التكليف
واما التصديق به فلا بل اذا سمع الخطاب
وعلم انه من الشارع فقد يكلف به سواء صدق
بانه مكلف به ام لا فلا تغفل منه

يتعلق ل

ولكن

ولكن الظاهر انه اذا لم يعلم ان الشئ يحصل بسبب ذلك العلم والتصديق يجوز ان لا يصدق به ويكون ذلك
التصديق سببا لوقوعه في الواقع واما اذا علم احد انه لا يقع ذلك الشئ الا بعد تصديقه بانه يقع
فيمتنع صدور ذلك التصديق منه للزوم الدور بل لان البديهة حاكمة بان العلم بوقوع شئ لا يحصل بمحض
شئ بل يكون له منشأ البتة وكل منشأ العلم منه لا بد ان يكون في نظر العالم متحققا مع قطع
النظر عن ذلك العلم وبديهة ايضا في فتوى اذا علم شخص ان علمه بوقوع شئ انما هو سبب لوقوع ذلك الشئ
فعلمه بوقوعه اما ان يحصل من حضوره او من العلم باسبابه او سياته او من اخبار احد يعتقد ذلك الشخص
صدقه اذ لا مخرج لاسباب العلم من ذلك والاول والثاني كلاهما محالان اذ المفروض ان حضور ذلك الشئ
موقوف على العلم بوقوعه فلم يتحقق العلم لم يحصل ذلك الشئ ولا اسبابه فلا يمكن حصول العلم منهما والثالث
ايضا محال لان المفروض ان من اسبابه العلم ولا يمكن ان ينشأ العلم من نفسه بناء على المقدمة الثانية
المذكورة وكذا الرابع لان حصول العلم من الاخبار وباعتبار اعتقاد المخبر بعلم المخبر بوقوع المخبر به
لا بد ان ينتهي في الشئ الى ان المفروض ان من جملة اسبابه علم ذلك الشخص فانتهى بالآخرة
الى ان يكون منشأ علمه نفس علمه هف ولا يخفى ان في صورة عدم علمه بان علمه انما هو سبب
لا يجري هذا اذ يجوز ان يعتقد خطأ سببية شئ آخر له وعلم وقوعه فصدق بوقوعه او اعتقد
سببية شئ له كذلك واعتقد ان خبر ذلك الشخص لا يستلزم التصديقية هذا ولا يخفى ايضا ان هذا
انما هو في العلم واما الخبر فيجوز الاخبار عن وقوع الشئ وان علم ان هذا الخبر انما هو منشأ لوقوعه
كما علم من امثال المذكورين فتذكر وتدبر واحفظ فانه ينفعك في بعض المواضع واعلم ان
تكليف الغافل انما يقبح اذا كلف ولم يكلف بالفحص والاستخبار ولم يحكم عقله ايضا بوجوب الفحص
واما اذا كلف بانه يجب عليك الفحص في تجربة فانت تكلف به واطلع على هذا التكليف او حكم عقله
بوجوب ذلك فلا بأس بان يقع عليه التكليف حتى وان لم يطلع عليه اذا كان عدم الاطلاع من تقصيره
حيث لم يتفحص وذلك لان غاية الامر ان يكون هذا التكليف بالمحال وقد عرفت ان تكليف المحال
في امثال هذه المواضع جائز من جانب المكلف لا محذور فيه فيجوز ان يترتب العقاب على
ترك مثل هذا التكليف فلا بأس به فتدبر ولا يذهب عليك ان التكليف من لا يفهم
لا يمكن ان يق ان المراد ليقاس الا انه لا يجوز تكليف الغافل مع وجود الغفلة واما تكليفه
في وقت الغفلة بمعنى انه لو لم يكن غافلا لكلف به فلا ننكر جوازه فتامل والمراد من قوله

اذ لو حمل على ظاهره لم يصلح للدلالة اصلا كما لا يخفى ولعل حجة من لم يجوز التكليف بالمحال
حتى يكون هذا الدليل حجة عليه وايضا فلو فيندفع النقض كما ترى اذ لو جعل حجة على من جوز التكليف
بالمحال فليس جريانه في نفي جواز التكليف بالمحال لانقطاع الدليل اذ المستدل العلم لم يقل بجوازه
نعم للمجوز المذكور ان يمنع ذلك ويسنده بالتكليف بالمحال جايز على مذهبه وذلك لا يسمى نقضا
وهو ظاهر فلا ان يق ولعله حجة من لم يجوز التكليف بالمحال فيندفع النقض فتدبر الشارح
ن لو صح تكليف من لا يفهم الخ اعترض عليه بعض الفضلاء بانا لا نم ان التكليف استدعاء حصول
الفعل على قصد الامتثال والطاعة حصرها في النواهي بل ربما كان المطلوب في الامر ايضا حصول
اصل الفعل على اي وجه كان بناء على ان الحكمة المقتضية للتكليف يحصل بمحض حصوله وان لم يكن
للطاعة والامتثال كثير من احكام الشرع فان المراة مكلفة بعدة الوفات وتخرج من عهدة
التكليف باداءها وان لم تقصد به الطاعة والامتثال وليس عليها اثم ولا اعادة اذ لا مع قصد
الطاعة بل بمحضها يجوز لها التزوج وساير الاحكام المترتبة على حصول العدة الشرعية نعم تحصيل
الثواب متوقف على قصد الامتثال والطاعة وبدونه لا يحصل وربما انضم الى التكليف باصل
الفعل التكليف بقصد الطاعة والامتثال كثير من العبادات فتوهم الدليل لتم في هذه التكاليف
لاشتراط صحة اصل الفعل فيها بقصد الطاعة وهي محال من الغافل فعلى هذا يجوز ان يطلب من الغافل
حصول اصل الفعل وان لم يكن مع قصد الطاعة والامتثال وذلك غير محال منه بشرط غفلته ايضا
فتامل فالاولى ان يستدل على عدم صحة تكليف الغافل بان الغرض من التكليف هو الابتلاء
وانه اذا فعله المكلف كان مثابا بالفعل ولو عصاه لعوقب عليه ولابد لتحقق التكليف من وجود
شيء من هذه الامور قطعا وهذا مما لا يترتب على تكليف الغافل اما الابتلاء فظ واما الثواب
فلانه مشروط بقصد الامتثال وانه لا يمكن من الغافل واما العقاب فلان عقاب الغافل
قبيح عقلا فيمنع هذا الا انه يطلب ايضا طلب اصل الفعل من الغافل لانه ان فعله فقد فعله ما هو خلية لهذا
التكليف اصلا وان لم يفعله فلا يعاقب بذلك فما فايدة هذا التكليف فتامل الشارح كما تقدم
ثم ان التكليف هو استدعاء الحصول لكونه مع قصد الطاعة ايضا فافهم في قيام الدليل من شارح
وجه النظر في الدليل الثاني غير ظ اذ لا ارتباط بالتكليف بالمحال الا ان يق ان اشعار الثاني في قوله
لو صح لصح تكليف البهايم بني على امتناع التكليف بالمحال ولم يكن يلزم صحة تكليف البهايم اتفاقا فيلزم
ذلك الا ان يا ... لحمل النفس واستعداده ... فتدبر منه

وابا من جوز التكليف بالمحال فكان الحصول
ودليله ان التكليف اما الاستدعاء
او الابتلاء وكلاهما لا يستحيل حروش
منها لا يتعذر في الكل ... فتامل منه

وانا نقضنا فالاولى لانه يمكن حمل الاستدلال
المذكور ايضا على ما ذكرنا بان يق انه
تمسك بوجوب قصد الطاعة و
الامتثال لانه من لوازم الفائدة
العمدة للتكليف اي ترتب الثواب
فتدبر منه

١٥

فتوجه النظر ان من جوز التكليف بالمحال يلتزم صحة تكليف البهايم المستلزم للفهم مع كونها بهايم عديم
الفهم تكليف بالمحال الذاتي اذ لا يجتمع الفهم مع عدم الفهم وانه لا يلتزمه احد فتدبر واما ما ذكر المحشي
من كون النظر في الدليل الثاني اشارة الى ما ذكره من منع قولنا اذ لا مانع يتصور في البهيمة الا عدم الفهم
على ما صرح به في حاشيته الحاشية فلا يظهر توجيه النظر الا ان يق ان من جوز التكليف بالمحال يمكنه المنع المذكور
بان يق انا لا نم ان المانع في البهيمة هو عدم الفهم بل يجوز ان يكون عدم اصل الفهم او عدم استعداد الفهم
واما من لم يجوز التكليف بالمحال فلا يمكنه ان يق ذلك اذ لا شك ان عدم الفهم ايضا مانع على مذهبه اذ مع عدم
الفهم ايضا يلزم التكليف بالمحال وانه لا يجوز على مذهبه وفيه تكلف جدا على انه يرد عليه ما اورده صاحب
القيل لان التكليف مع عدم الفهم تكليف بالمحال الذاتي وانه لا يجوز على مذهبه وفيه تكلف جدا على انه
يرد عليه ما اورده صاحب القيل لان التكليف مع عدم الفهم تكليف بالمحال الذاتي وانه مما لم يجوزه
احد على زعم القايل فلا يمكن لاحد ان يقول انا لا نم ان مانعيته عدم الفهم فافهم واعترض بعض الفضلاء
على شارح الشرح بان الشارح نبها اولا على ان هذا الدليل من قبل المحققين المجيبين لتكليف المحال
وان الحجة على من جوز التكليف بالمحال هي عدم الابتلاء فعدم قيام الدليلين عليهم لا محذور في شيء
وانت خبير بان الشارح لم ينقل الا ان الدعوى قال به كل من لم يجوز تكليف المحال لا ان الدليل لا يجري
الا على هذا المذهب فتامل فيه ثم ان كون جميع غير المجوزين لتكليف المحال قايلا بان فائدة التكليف
الابتلاء حتى يكون عدم الابتلاء حجة عليهم جميعا غير معلوم ولم يدل عليه كلام الشارح فتامل
الشارح فالوا ولا لو صح تكليف الغافل الخ يمكن تقريره بوجهين على ما افاده بعض الفضلاء الاول
انه في حال السكر مكلف اذ لو لم يكن مكلفا لم يترتب على افعاله مواخذة لكنه يترتب اذ يترتب
على طلاقه واتلافه وقتله وجوب البينونة والعوض والدية والقصاص والجواب ان كون افعاله
سببا لتلك الامور لا يستلزم كونه مكلفا بل هو من قبيل ربط الاحكام باسبابها كافعال الصبي اذ
يترتب عليها الاثار مع انه لا تكليف عليه قطعا بل كترتب وجوب الصوم على دخول الشهر اذ ليس دخول
الشهر فعلا اصلا فضلا عن ان يكون مكلفا فعلم ان ترتب التكليف على شيء لا يستلزم كونه فعل مكلف
الثاني انه مكلف في حال السكر عقيب الطلاق والاتلاف والقتل بوجوب تمام البينونة و
العوض والدية وهو المطلوب وهذا هو الاظهر من تقرير الدليل اذ هو من التقرير الاول والجواب
ان هذه الامور ليس تكليفا على السكران بل على الحاكم كما في الصبي فان حقه واتلافه سبب لوجوب الضمان

رشارة الى ان المراد بتكليف البهايم
مع كونها بهايم عديمة الفهم هو ان نفهم
البهايم ... علاوى ... ولانه ... تقدير
... منه

ورد ... كلام الشارح ... يمكن كانه
... الا ذلك منه

والذي من قاله عاد ولية ولا يخفى ان فيما ذكره الشارح في معرض الجواب اشعار بدفع كلا التقديرين
اما الاول فذلك واما الثاني فلقوله ولية اذ هو انما ينفع في دفع التقرير الثاني اذ في دفع التقرير
الاول لا حاجة اليه الا ان يكون بيانا للواقع واما المحشي فالظاهر انه لم يتفطن الا بالتقرير الثاني
وافاد بعض الفضلاء ان قوله بل كربط وجوب الصوم بشهود الشهر لا ربط له بالتقرير الثاني لانه لا
يصح فيه ان يقال وجوب الصوم ليس تكليفا ويمكن ان يقال ان التشبيه باعتبار ان دخول الشهر سبب لوجوب
ولا يتوهم كون وجوب الصوم تكليفا على الشهر بل على العباد وكذا هاهنا فعل السكران موجب لوجوب شيء
على الحاكم لا عليه فتدبر وافاد ايضا انه لا دخل في هذا التقرير لاعتبار الطلاق وغيره في حال السكر بل لو كان
قبل السكر ايضا يتوجه ان يقال انه مكلف في حال السكر بعدم الدخول مثلا وان كان الطلاق قبل السكر
فتامل فيه اقول ويمكن ان يجاب ايضا بانه لا يخفى انه لا محصل لهذا الجواب اصلا اذ لا يخلو اما
ان يكون متعلقا حال السكر بعدم الدخول مثلا او لا فعلى الاول يثبت المطلوب قطعا وعلى الثبوت لا بد
الا يقال ان التكليف ليس عليه بل على الحاكم المنع وهو الجواب الاول فالقول بثبوت تكليف عليه
قبل السكر بانه حرم عليك السكر حالا لا يجدي اصلا نعم لو كان هذا التكليف موجبا لسقوط التكليف الآخر
عنه في حال السكر وهو الحاكم ايضا لكان نافعا وليس فليس الا ان يقال ان المعنى بثبوت
بل ثبوت التكليف على السكران بناء على القول بجواز التكليف بالمحال صدر منه فعل اختياري
يكون منشأ له كما اشرنا اليه سابقا حمل كلام المحشي عليه بعيد وايضا فمن لم يشترط
الفهم في التكليف انما اشترطها في مثل هذه الصورة ويرد عليه
ايضا ما اورده بعض الفضلاء من انه لو جعل المستدل السكران بالنائم وخصص السكران بالذي
حصل سكره على وجه مشروع كالجاهل بانه مسكر كمن ظن الخمر انه ماء فشرب سيتطرق هذا الجواب
لان اتلاف النائم وقتله معتبر شرعا ويكلف بموجبها وكذا طلاق السكران على الوجه المشروع وقتله
واتلافه فكانا مكلفين ولا يمكن ان يجاب بانه تكليف لمن ليس الفهم انه لا اثم ولكن ليس هنا السكر
انه لا يسكر اذ لا يحرم عليها النوم وهذا السكر اجماعا فتامل الشارح فهذا امر اي تكليف
او امر بالاجتناب وفي بعض النسخ نهي ولا غبار عليه قوله فعلى التاويل الاول لا يجوز
الصلوة اه لا يخفى ما فيه الخطاب للسكران بل يرجع النهي الى النهي عن السكر عند
ارادة الصلوة الشارح نعم يمكن التزام توجه النهي الى السكران بناء على ما اشرنا اليه سابقا

الحكم

التكليف بالمحال اذا صدر من المكلف فعل اختياري يكون منشأ له كالسكر هنا لكن هذا جواب
آخر غير ما ذكره الشارح من ان دليل الفعل من لم يشترط الفهم في التكليف انما لم يشترطه في مثل هذه
الصورة وح فلا نزاع معه فتامل اقول وانت تعلم انه قال البيضاوي روي ان عبد الرحمن
بن عوف صنع مأدبة ودعا نفرا من الصحابة حين كانت الخمر مباحة فاكلوا وشربوا حتى ثملوا وجاء
وقت صلوة المغرب فتقدم احدهم ليصلي بهم فقرأ اعبد ما تعبدون انتهى وانت خبير بانه ليس
في هذا المقام ملائمة للتاويل الثاني اصلا ودعوى ان الثمل من لا يصدر عنه مثل اللفظ المذكور فكان
هو السكران غير واضح بل الظاهر ان المراد بالثمل من لا يمكنه التثبت الكامل بل يصدر عنه غلط
في الجملة واما السكران فهو من لا يعلم ما يقول الا نادرا قليلا فظهر بما ذكر انه ربما يمكن دعوى ان ما نقل
انما يلائم التاويل الاول فتامل وقد اجيب عن الدليل بوجه آخر وهو ان الآية انما تدل
على ان اعادة الصلوة واجبة عليهم ان ادوها في حال السكر وكانه حمل الآية على انه لا يصح الصلوة لو
اديت في حال السكر لانه يترتب الاثم على الصلوة في حال السكر وكانه ليس ببعيد لكن انما يستقيم لو
حمل الصلوة على معناها اللغوي اما لو فسر بمواضعها كما فسره بعضهم فلا بل لا بد من التمسك بما يأول
الاول او الثاني والقول بانه حكم بنهيه رعاية تعظيم المساجد فافهم والله يعلم الشارح وحكم
نهيه انه يمنعه التثبت وكان النهي مخصوص بما اذا ابتلى وقت الصلوة بعد زوال ثلثه والا فلا يجوز
له ترك الصلوة هذا واعلم انه ذكر في مجمع البيان سوالا انه كيف يجوز نهي السكران في حال السكر
مع زوال العقل ونقل اولا الجواب بانه قد يكون سكران من غير ان يخرج من نقصان العقل
الى ما لا يحتمل الامر والنهي وكان هذا هو التاويل الثاني المذكور في الشرح ثم اورد التاويل الاول
والثالث الذي نقلنا ثم قال وقد سئل ايضا فقيل اذا كان السكران مكلفا فكيف يجوز ان
ينهى عن الصلوة في حال سكره مع ان عمل المسلمين على خلافه واجيب بجوابين احدهما انه منسوخ والآخر
انهم لم يؤمروا بتركها لكن امروا بان يصلوها في بيوتهم ونهوا عن الصلوة مع النبي صلى الله عليه وآله
في جماعة تعظيما له وتوقيرا انتهى وانت خبير بان بعد ايراد السوال الاول ودفعه لا حاجة لهذا السوال
الا ان يقال انه اورد على التاويل الذي نقلنا والمراد انه كيف يجوز نهي السكران المذكور الثمل عن
الصلوة وح يتوجه ما ذكره الشارح وما ذكرنا في تتميم ظهر جواب آخر عنه غير ما نقلنا من الجوابين ولعله
اول بهما فتامل الشارح صرح بان المعدوم مكلف لما كان القول بكون الامر متعلقا بالمعدوم

ويؤيده ذكر قول الثامر حتى ثملوا مما نقلنا منه

لم يكن صريحا فى كون المعدوم مكلفا اذ يجوز ان يتعلق الامر به لكن انما يكون مكلفا بعد الوجود
ذكر انهم صرحوا بكون المعدوم مكلفا ولعل هذا اظهر مما افاده بعض الفضلاء من ان هذا دعوى وقوع
تكليف المعدوم بعد دعوى جوازه وعلى هذا فالمراد قبل هذا بقوله يتعلق بالمعدوم يصح ويجوز تعلقه
به او نقول المراد بقوله حتى صرحوا التنبيه على ان هذا ليس مما نسب الى اصحابهم الى الاشاعرة
كتكليف المحال بل صرحوا به فتامل انتهى الشيخ بل اريد به التعلق العقلى قال بعض
الفضلاء لتحقيق المقام على هذا ان الكل متفق على ان تنجيز التكليف للمعدوم بان يستدعى ان يشتغل
فى حال العدم ممتنع غير واقع فى الازل ولا فى شىء من الازمنة وكذا الكل متفق على انه تعالى يريد فى
الازل صدور الفعل فيما لا يزال عمن علم كونه على شرائط التكليف فيما لا يزال ولا محذور فى ذلك
بل يجب كونه كذلك فبقى الخلاف فى ان الله تعالى كما يكون له ارادة ازلية لصدور الفعل فيما لا يزال
هل يكون له تعالى كلام دال فى الازل على هذه الارادة التى عبر عنها بالامر والنهى الازلى ام لا فقالت
الاشاعرة له تعالى كلام ازلى دال على هذه الارادة متعلق بالمعدوم متميز فى الازل عن ساير
انواع الكلام النفسى من الخبر والاستفهام وغيرهما فالقول ابن سعيد فى ازلية التعلق والامتياز
بل قال بحدوثهما مع قدم الكلام والاكثرية للمعتزلة وقالوا ليس فى الازل الا هذه الارادة ولا يعقل
الكلام بدون مخاطب بل كان سفها وعبثا لا يليق به تعالى فعلى هذا ليس بينهم فى هذه المسئلة خلاف
اصولى بل كلامى لان ما هو حال المكلف من وجوب الاشتغال وعدمه متفق عليه بينهم بان فى حال العدم
لا يجب عليه شىء وفى حال الوجود وجب عليه الفعل واما بحث كلام الله تعالى وارادته فلا اهتمام
به فى الاصول بل الكلام فيهما فى الكلام فارجع اليه فتامل انتهى واعلم على هذا ان الظاهر انه لا اشتباه
فى تعلق الكلام بالمعدوم من حيث تعلقه به سواء كان فى الازل وبعده وما استدل به المعتزلة من السفه
والعبث ليس بشىء والحاصل ان الظاهر انه لا دليل على امتناع كلام حادث متعلق بالمعدوم اصلا واما الكلام
الازلى المتعلق به فالظاهر انه لا محذور فيه ايضا من جهة كونه متعلقا بالمعدوم نعم انما يمتنع تحققه
من جهة اخرى وذلك لان الكلام النفسى الذى اثبته الاشاعرة وقالوا بكونه قديما مما لا يعقل كما اشار
اليه المحقق الطوسى قدس سره فى التجريد ويشهد به من له ذهن صحيح والكلام اللفظى امتنع تحققه
فى الازل اذ لا ازلى غيره تعالى فليس فى الازل كلام اصلا هذا واما ما استدل به الاشاعرة فاما
يمشى على اصولهم واما على ما هو الحق فلا فانما مدفوع بانا لا نقول ان الكلام قايم بذاته تعالى بل هو ا

او الفعل

او الفعل وكونهم مكلفا بعد ايجاده الكلام فى الغير كما ان المتكلم فى ايضا بهذا المعنى وتفصيل فى
الكلام واما ما ذهب اليه ابن سعيد فلا يتعلق به الا بعيد او عنيد الا ان شيئا ما الظاهر ايضا ليس
منه المسئلة فى شىء لكن على التوجيه الثانى وايضا انه لم يتعلق الامر بالمعدوم فى الازل لكيف يمكن تحققه
فيه اذ التعلق لا يتم له الا بتحققه فالكلام هو الاول والحاصل ان الظاهر ان المعدوم باعتبار وجوده العلمى يجوز
تعلق الامر به فى الازل لكنه يجب عليه الاتيان بعد الوجود وهذا اشكل ان يتعلق امر باحد ما ولا يكون
له علم به اصلا حتى اذا جاء وقت الفعل علم به كما لا يحكم العقل بقبح فى هذا الكلام لا يحكم بقبح فى ذلك نعم لو كان
التكليف على المعدوم فى الازل مثل التكليف على الذى يترتب عليه وجوب العزم واخذ له لكان قبيحا و
ليس فليس فتدبر فلا بد لهم من القول بالوجود العلمى فالاشاعرة بل ساير المتكلمين الذين لا يقولون
بالوجود الذهنى لا يتم منهم هذا الكلام وفيه تامل لان ما يصحح به العلم والشعور كانه يكفى فى هذا المقام ايضا
فتامل بل مبناه على ما هو الظاهر الا ان طريق البين لكنه افصح واشيع من بيان القايل شناعته لا يحتاج
الى البيان فتنبه يجب اختلاف المسند لا يخفى ان الاختلاف بين بعضها باعتبار المسند اليه ايضا
لكن لما تحقق فى الجميع الاختلاف باعتبار المسند انما تعرض له فقط يشبه بصفة العلم والقدرة
بعد حكم البداهة بانه لا يجوز ذلك فى الكلام بخلاف القدرة لا يفيد تشبيه بلا شبهة فافهم الشيخ
الامر بالمعدوم فرع قدم الكلام الا يرد عليه ما اورده بعض الفضلاء من انه اراد ان اثبات جواز الامر
بالمعدوم فى الاستدلال المذكور سابقا من القائلين بجوازه مبنى على قدم الكلام باقسامه فلم لا يكون بحثا
جدليا ولا يمنع فى مقام الاستدلال على امتناع الامر بالمعدوم مطلقا كما هو المدعى اذ لا يبطل كون المعدوم
مكلفا بخطاب حادث وان اراد ان الامر بالمعدوم لا يعقل الا مع قدم الكلام فظاهر البطلان فتامل
وهو ينافى القدم لما زعموا من ان القديم لا يكون اثر المختار وفيه ما فيه الا ان ربطهم بينه ضعيف و
نسبة الموجب الى جميع الاعداد سواء اعترض عليه بعض الفضلاء بانه كما ان نسبة الموجب الى جميع الاعداد سواء لكن
نسبته الى الواحد والمتعدد سواء فلو صدر عنه قدرة واحدة لزم صدور قدر غير متناهية وانه محال
فيلزم انتفاء القدرة رأسا ولا يخفى ان هذا الايراد لو اتجه فما لا ينفع له فى المقام اذ غاية الامر ان يلزم
انتفاء الكلام القديم رأسا وانه غاية مرام المستدل لا يقال يمكن الايراد عليه بانا نحن فيه بان هذا الدليل
باطل والا لامكن اجراؤه فى نفى القدرة اذ لا محذور فيه عند المعتزلة لانهم يقولون بعينية الصفات
فلا يثبتون صفة زايدة هى القدرة اصلا هذا ولذا اورده الشارح الشيخ من المنتقض بالصفات السبع

او ان اسناد الى فى الامر مثلا هو الفعل وفى الاستفهام مثلا هو المستفهم منه

واما العلم فكونها ايضا على النحو الذى لعلته مستغنيا على الظاهر فتامل منه

كما يرى منه منه

ليس المقصود اعتراض على بعض الفضلاء بل تحقيق الحال منه

لا يتجه في هذا المقام اذ المعتزلة لا يقولون بها فتدبر   واما ثانيا فلان ما نقل من الاستدلال
انما ينطبق على هذا والا فلا حاجة الى حديث تساوي النسبة كما لا يخفى   وثالثا فلان الثاني
انه لو تم لدل على هذا الايراد حال لا وجه له لا في المقام ولا في اثبات وحدة القدرة وذلك
لانه اذا لزم من الدليل عدم صدور القدر المتعددة حال التساوي ولا في التساوي لكان نافعا
للمستدل لعين مرامه اذ ليس غرضه الا ابطال التعدد انعم لو لزم عدم صدور الواحد ايضا لكان
متوجها عليه وهو لم يتوجه اليه فتامل   واما ثانيا فلان قيل في هذا التوجيه وجيه لا ريب انه
مراد المستدل لا ما توهم شارح الشرح كما لا يخفى   انشاء الفعل الذي ينتفي شرط وقوعه في علم الآمر
هنا يحتمل وجهين الاول ان يكون في التكليف الواقعي الحقيقي اي اذا علم الآمر انتفاء شرط وقوع شيء
فهل يجوز ان يطلبه منه ويكلفه به حقيقة ام لا والثاني ان يكون في صدور الخطاب والتكليف الظاهري
اي هل يجوز في مثل ذلك الموضع ان يصدر عن الآمر التكليف به ولا يكون غرضه في الحقيقة طلب ذلك
بل انما الغرض هو صدور هذا التكليف فيكون في الحقيقة صورة التكليف لا حقيقته ام لا وهذا كلمات
القوم مشوشة هنا فبعضها يوافق الاول وبعضها الثاني واعلم ايضا ان الظاهر ان المراد بالشرط
هنا هو الشرط الذي لا يكون مقدورا للمكلف كما ذكره صاحب الدرر والغرر وافاده بعض الفضلاء
ويشعر به كلام النهاية ويوافقه الامثلة المذكورة اولا ويمكن ان يكون المراد بشرط الوقوع هو الذي لا يمكن ان يقع
الفعل من المكلف ما لم يقع ذلك الشرط ولا يكون الشرط بقدرته سواء كان شرطا شرعيا او غيره
فهذا احتراز عما يكون مقدورا للمكلف وانتفى بقدرته اذ يصح التكليف بل يكلف بالشرط والمشروط
معا بناء على راي المعتزلة من يقول بوجوب مقدمة الواجب مطلقا وقال في الدرر ان شرط الوقوع احتراز
عن شرط التكليف وسيتضح حاله انشاء الله تعالى واعلم ايضا ان المراد انه هل يصح التكليف ابتداء واما اذا
جاء الوقت وانتفى الشرط فيسقط التكليف وليس مما يبحث عنه في هذه المسئلة مثلا اذا علم الوجوب تعالى
ان زيدا يموت غدا في اثناء النهار فالنزاع انه هل يصح تكليفه بالصوم فيه بان يكون هو مكلفا بالصوم في الغد
حتى اذا مات فيسقط ام لا يصح اصلا واذا عرفت هذا فنقول ان الحق على الاحتمال الاول انه لا يجوز من العالم
التكليف المطلق بهذا الامر لانه اذا علم امتناع صدور الفعل منه فطلب الفعل منه تكليف بالمحال وانه محال
ولا تفاوت بين التكليف به قبل وقت انتفاء الشرط وبعده فكما ليس في الثاني ليس في الاول نعم من يسمي القول
بجوازه من الاشعري حيث يقول بجواز التكليف بالمحال واما التكليف المشروط بمثل هذا الشرط فلا يعقل ايضا

رزقنا تمام اليوم الى وقت الوفاة

بمنز

اذا علم عدم شرطه فلا يعقل الطلب منه بشرط وجوده طلبا حقيقيا والظاهر انه لا نزاع فيه هذا على الاحتمال
الثاني فالحق انه لا بأس بالتكليف به تكليفا ظاهريا اذ قد يترتب عليه المصالح الكثيرة فان المكلف قد يوطن
نفسه على الامتثال ويحصل بذلك التوطين لطف في الآخرة وفي الدنيا الانزجار عن القبيح كما ان السيد
يستصلح بعض عبيده لا وامر يخبرها عليه مع عزمه على نسخها امتحانا له وقد يقول الرجل لغيره وكلتك
في كذا لتستعمل في موضع علم عزمه على نسخها بانه سيعزله والاصل في ذلك ان الامر قد يحسن لمصالح
تنشأ من نفس الامر لا من نفس المامور به وما قاله المانعون من ان الامر لا يحسن الا لمصلحة تنشأ
من نفس المامور به وان الطلب في الامثلة المذكورة ليس للفعل لعلم الطالب بانتفائه منه بل للعزم
على الفعل والانقياد اليه والامتثال ليس البحث فيه بل في الفعل ليس بشيء بل انما ذلك لو ترتب
المصالح على نفس الامر في بعض الاوقات ولا يلزم القول برجوع التكليف حقيقة الى العزم وامثاله
البتة بل قد يكون المكلف به في الحقيقة ذلك وقد لا يكون بل لا يكون مكلفا به في الحقيقة اصلا وانما
يترتب فائدة على نفس التكليف الظاهري فتامل وهذا يجري في التكليف المطلق والمشروط جميعا فيجوز كل
منهما اذا كان فائدة في نفس التكليف ويفهم من بعض كلماتهم ان النزاع في التكليف المشروط وانه هل يجوز
با علم الآمر عدم شرطه ام لا حيث استدل المانعون بان مثل هذا انما يحسن مع الشك واما مع العلم فلا ولهذا
فان من علم طلوع الشمس لم يقل ان كانت الشمس طالعة دخلت الدار وانما يحسن ذلك مع الشك واجابوا
بانه يجوز ان يبقى لمن يعلم موته صم غدا ان عشت لما فيه من المصالح الكثيرة ولكن الظاهر انه ليس النزاع في هذا
فتدبر واعلم ايضا انهم ذكروا ان ثمرة هذا الخلاف ان الصائم مثلا لو تجدد له عذر مبطل الصوم كالحيض والمرض
بعد التلبس بالصوم وتعمد الافطار لا يجب عليه الكفارة على مذهب المعتزلة لانه غير مكلف بالصوم
في علم الله تعالى وقد ظهر ذلك بتجدد العذر وهذا هو صريح قول علمائنا الامامية رضوان الله عليهم واحد قولي
الشافعية وعلى قول الجمهور يجب عليه الكفارة وهو مذهب مالك ان لو كان النزاع على الوجه الاول
فترتب هذه الثمرة اذا فرض العلم بان الكفارة مثلا انما هي مترتبة على نفس الصوم المكلف به حقيقة واما
على الوجه الثاني فترتب هذه الفائدة كانه اذا علم ان الكفارة مترتبة على الصوم المكلف به ظاهرا من
ان يكون مكلفا به ظاهرا ام حقيقة ولو قيل ان الكفارة للجراءة وعدم العزم على الامتثال بعد علم
عدم التكليف يكون ظاهر الحال كونه مكلفا فالكفارة متوجهة قطعا على جميع الوجوه فتامل واعلم ايضا
ان الظاهر ان الشرط الذي كان مقدورا للمكلف ايضا لكن كان شرطا للوجوب حكمه حكم الشرط الغير

المقدور

وبهذا يندفع ما ذكره الشارح حيث قال بعد ذكر ثمرة النزاع ان في ذكر ومما ابده...

وما يتوهم من ان في مثل هذه التكاليف يلزم الاغراء بالجهل ليس بشيء منه

والاصل ان تفريع هذا الفرع على هذه المسئلة انما يتم بعد ان يعلم ان مدرك الحكم مع ما هو طريقه فانه مع... والله العالم منه

ويندرج تحت هذه المسئلة وذلك كالصوم مثلا فانه مشروط بعدم السفر فاذا علم المكلف انه يسافر في
زمان مثلا عند انتصاف النهار فهل يصح حينئذ تكليفه بالصوم فيه مثلا كما عرفت ايضا لا الخلاف
والفائدة الظاهرة والظاهر الا لانه اذا كان الخلاف في التكليف الواقعي فالظاهر عدم جوازه
لانه اذا علم انه لا يتحقق في شانه شرط الوجوب فطلب الفعل منه مستنكر عند العقل سواء كان هذا التكليف
تكليف مطلق او مشروط وان كان في التكليف الظاهري كما انه جائز لما عرفت مثلا مع انه ايضا لا طائل تحته
كله اذا لم يعلم المكلف انتفاء الشرط واما اذا علمه فلا يصح التكليف اتفاقا اذ لا يترتب عليه المصالح
المذكورة اصلا كما سيذكره الشارح ولا يخفى ان هذا يدل على ان النزاع على الوجه الثاني فافهم فالفرق
بين هذه المسئلة والمسئلة السابقة انه لا يشترط في التكليف بالفعل حصول الشرط الشرعي
له فظهر ان الكلام كان هناك في الشرط المقدور الذي كان شرطا للفعل لا للوجوب كما
صرح به المحشي سابقا والافادة ههنا وههنا في الشرط الغير المقدور اذ المقدور الذي يكون شرطا للتكليف
ايضا وبالجملة في شرائط التكليف مطلقا واين هذا من ذاك وايضا ههنا مناط الكلام جهل الآمر
وعلم قبل ظهور فقدان الشرط على المكلف وهناك ليس كذلك وايضا الكلام هناك كان في التكليف
حال فقدان الشرط وههنا في التكليف قبل الفقدان اذا علم الفقدان فلا ارتباط بين المسئلتين
اصلا واما ما افاده بعض الفضلاء من ان الكلام هناك في الشرط الشرعي وههنا في الاعم منه ففيه ما
اشار اليه المحشي من ان عدم الاشتراط هناك غير مختص بالشرط الشرعي الخ فالاولى الاقتصار على
ساير الوجوه فتامل هذا ما سنح لي في هذا المقام الذي تحير فيه الاقوام ولم يحققوا كنه المرام
وعلى الله التوكل وبه الاعتصام   الشارح ولولا ان تحقق الشرط الخ هذه العبارة وما سبق عليها
ليستا كما ينبغي كما افاده بعض الفضلاء اذ لم يقل احد بان تحقق الشرط شرط في التكليف مطلقا
اذ في صورة جهل الآمر يصح التكليف اتفاقا مع عدم تحقق الشرط بل الكلام في اشتراط عدم
علم الآمر بانتفاء الشرط فحق العبارة ان يقال ولذلك نعلم التكليف قبل دخول الوقت وان
لم نعلم حال الآمر به ولولا ان عدم علم الآمر بانتفاء الشرط ليس شرطا للتكليف لما علم قبل وقته
الخ الا ان يقال انه بنى الكلام على ان المقصود الاصلي ههنا هو اوامر الله تعالى وهو علام الغيوب
فعدم تحقق الشرط في الواقع وعلم الآمر به متلازمان فاذا ثبت ان عدم تحقق الشرط ليس
مانعا من التكليف منه تعالى ثبت ايضا ان علم الآمر به ليس مانعا منه فتدبر ولعل الشارح تسامح

تفطن

ربما يكون المناقشة فيه لكنها لا وقع لها فافهم منه

وذلك لان الشرط الغير المقدور يكون شرطا للتكليف البتة بناء على ما هو الحق من امتناع التكليف بالمحال منه

تفطن بقصور العبارة فاراد توجيهها ولكنه ما زاد الا تكثير السواد وتضييع المداد اما
اولا فلمنافاته للاجماع المصرح به في كلام الشارح على جواز التكليف مع عدم تحقق الشرط
اذا جهل الآمر به واما ثانيا فلان قوله اذ لو لم يكن شرطا لم يمتنع اذ لعل للعلم بالانتفاء
دخلا في امتناع التكليف كيف والحال كذلك في الواقع فتامل واما ما اورد عليه المحشي من انه على
هذا يصير هذه المسئلة عين المسئلة السابقة فقد عرفت ما يندفع به من انه لا ارتباط بين
المسئلتين فتذكر   ولا شك ان مراد الجمهور بالشرط الخ كما حقق سابقا ان النزاع في
اشتراط التكليف بالوجوب المطلق بحصول ما هو مقدمة الذي يكون وجوبه مطلقا بالنسبة
اليه ذكر ان النزاع ههنا ايضا في ذلك اي في التكليف المطلق بالنسبة الى الشرائط التي
يكون التكليف بالفعل مطلقا بالنسبة اليها لا ما هو مشروط به فلا يتوهم الفرق بين المسئلتين
بهذا الوجه هذا وكانه جعل النزاع في التكليف الواقعي وزعم انه اذا جعل الشارع التكليف
بامر مشروطا بوجود شرط يستنكر العقل ان يطلب ذلك الشيء طلبا حقيقيا مطلقا مع
العلم بعدم المشروط اذ لا يتصور التكليف الحقيقي بدون الوجوب فيكون النزاع فيما سوى
شرائط التكليف وانت خبير بان هذا وان كان كذلك لكن النزاع في شرائط التكليف قطعا
اذ هو في الشرط الغير المقدور البتة وغير المقدور يكون شرطا للتكليف البتة بناء على ما هو الحق
من امتناع التكليف بالمحال كما ذكره ولو دل فانما يدل على ان لا يكون النزاع في التكليف الحقيقي بل في
التكليف الظاهري لا ان لا يكون في شرائط التكليف كيف انهم باسرهم مثلوا الشرائط المفقودة
بالحيوة والطهارة من الحيض وامثالها ولا شك انها كما كانت شرائط الوقوع كذلك شرائط
التكليف وايضا عدم النسخ الذي استدلوا به في قصة ابراهيم عم هو شرط التكليف فكيف يمكن
ان يقال اذ ليس النزاع في شرط التكليف فتامل واما ما افاده بعض الفضلاء في حاشيته على هذا من
ان عدم تحقق التكليف عند انتفاء شرط الوجوب لا يضر اذ ليس كلامنا في حالة الانتفاء
اذ التكليف ح ساقط اجماعا بل الكلام في ان قبل زمان الانتفاء مع علم الآمر بانتفاء شرط
التكليف في زمان الانتفاء وجهل المامور به هل يصح تعلق الخطاب ام لا وان سقط في
زمان الانتفاء اجماعا فان الميت لا يكون مكلفا اجماعا ففيه ان قبل زمان الانتفاء ايضا لا
يعقل التكليف الحقيقي اذ المفروض ان وجوب اصل الفعل مشروط بامر لا يتحقق والحاصل انه

ان هذا لو دل لدل على ان لا يكون النزاع في التكليف الحقيقي بل في التكليف الظاهري لا ان لا يكون في شرائط التكليف منه

اذا كان وجوب الصوم في الغد مثلا مشروطا بالحيوة فيه فلا يعقل مع العلم بانتفائه التكليف
الحقيقي به اصلا لا قبل الفوت ولا بعده اذ لا يعقل التكليف الحقيقي بدون الوجوب نعم
يصح التكليف بالامساك الى وقت الفوت وليس الكلام فيه اذ ليس هو مشروطا بل الكلام
في حصول الصوم في الغد فتدبر اللهم الا ان يكون مراده ان الكلام في التكليف الظاهري
وانه يصح قبل الانتفاء نعم لا يصح بعده وهو بعيد اذ الظاهر من كلامه ان محل النزاع في التكليف
الواقعي وان كان في كلامه ايضا نوع تشويش فتامل وبما قررنا ظهر حال ما في الرد وهو ان
شرط الوقوع احتراز عن شرائط التكليف مطلقا كما هو ظاهر فذكر الفساد كما علمت وان
اراد انه احتراز عن شرط التكليف الذي لا يكون شرطا للوقوع فعلى تقدير تحققه لا وجه للاحتراز
عنه اذ التفرقة بينه وبين الشرائط الاخرى للتكليف تحكم محض فتامل   فلا يتوجه ان التعجيل
الخ عدم التوجه كانه بناء على انه اذا كان المط في النهي هو الكف كان العصيان بتركه لا بفعل الحرام فح
يمكن ان يق ان ترك الكف يكون البتة باعتبار فوات شرط من شروطه فلا عصيان ولا يخفى ان في
صورة كون المطلوب هو الترك ايضا يمكن ان يق ان العصيان انما هو بترك الترك وهو غير فعل الحرام
فيمكن ان يق ان ترك الترك باعتبار فوات شرط من شروطه البتة فلا عصيان لكنه تعسف والاظهر ما
ذكره المحشي بقوله وايضا يمكن الخ فتامل ثم بما قررنا في تحرير المسئلة ظهر لك فساد هذا الدليل لانه ان اراد
بقوله كلما لم يقع فقد انتفى شرط من شروطه انه انتفى شرط من شروط الغير المقدورة او المقدورة
بالوجه الذي ذكرنا فمم وان اراد انه انتفى شرط من شروطه مطلقا فمسلم ولا يجديه اذ لعله انتفى شرط
من شروطه المقدورة التي لا يكون شرطا للتكليف ولم يقل احد انه لا تكليف ح فلا يلزم انتفاء
المعصية بتركه وهو ظ   اذ الظ ان حين بعده بالجزء الاظهر ان حين بعده هناك الفعل اذ لو
كان للجزء فلا يلزم انقطاع التكليف بل بعدم تمام الوقت ينقطع الا ان يخص بالجزء الذي وقع
فيه الفعل وهو لا يخلو عن تكلف وعلى تقدير رجوعه الى الفعل يصير المعنى مع الفعل في جزء او بعد
الفعل فيه ينقطع التكليف وقبل الفعل الخ وهو مستقيم نعم كلامه هنا يحتاج توجيه بما ذكره
ليستقيم فتامل   بناء على ما مر منه الخ كما في شرح الشرح من انه الراي والا فلا انقطاع مع الفعل
عند الاشعري كما ترى الا ان يق مراده انه لو اجرى هذا الدليل من جانب الاشعري كان الراي ايضا
لانه من قبيل المقر ايضا الراي فهم بناء على ما حكي من ان التعارض الخ كذا في شرح الشرح والظاهر انه

كيف وقد صرح هو نفسه بان النزاع ههنا في ان شرط الغير المقدور شرطه

عبارة الى انه يمكن القول بان كل شرط للتكليف شرط للوقوع ايضا اذ يجب على المكلف ايقاع الفعل على وجه الامتثال وهو يتوقف عليه مثلا الاستطاعة شرط للوقوع الخ على وجه الامتثال لا او جيه الشارح فتدبر منه دام ظله

لا حاجة الى هذا البناء اذ المراد بشروط التكليف الابتدائي الذي هو اداء وهذا لا ينافي ثبوت القضاء
بالامر الاول اذ لو نقل الكلام الى القضاء فالدليل يجري فيه ايضا غاية الامر ان يكون حكمه حكم التكليفات
التي لا وقت معين لها فكما يجري الدليل فيها يجري فيه ايضا فتدبر   عند دخول الوقت متعلق بالوجوب
والجواب ان المراد العلم الخ بعد ما عرفت ان النزاع ههنا انما هو في شرائط التكليف عرفت انه
لا الجاء لهذا الجواب كما لا يخفى فالحق ان ما ذكره دليل اهم صحيح يندفع به ما ذكره الشرح بقوله ولذلك
نعلم الخ وكذا ما ذكره بقوله ولنا ايضا لو لم يصح الخ والحاصل ان قبل الفعل لا يمكن تحقق العلم بالتكليف نعم
قد يحصل الظن وهو حين ما حصل الظن بالحيوة ووجود سائر الشرائط واما العلم فليس اصلا وهذا الشارح
واما بطلان اللازم فبالضرورة مجرد دعوى بل ليس الضرورة الا في تحقق الظن بالتكليف وهو لا يستقيم
اذ كالظن بالتكليف كذلك الظن بوجود الشرائط فتامل   هذا مبني على تحقيقه الخ كما
افاده بعض الفضلاء ان مراد الشارح انه لا ياثم بالترك في الجزء الآخر اذ لم يبق بعده التكليف
فيه لانه لا ياثم بالترك في هذا الجزء على ما فهم المحشي وجعل بناءه على ما ذكره اذ لا يستطيع اجزاء الكلام
كما لا يخفى لا يق فعلى هذا بقي شق آخر لم يبطل بما ذكره الشارح وهو انه يعلم التكليف في ذلك الجزء
الى هذا اذا لم يقع الفعل فيه ولا قبله لانا نقول ان ذلك الجزء مركب من ماض ومستقبل والآن الماضي
والمستقبل لم يات فلعله لا يبقى بعضه التكليف فيه فلا يعلم كونه مكلفا فيه ولا يمكن الفعل في الآن
يعلم ثبوت التكليف في ذلك الآن فلم يبق شق لم يبطل بما ذكره الشارح نعم لو كان فعل آني
فلعله لا يجري الدليل فيه والامر سهل كما لا يخفى فعلى هذا لا حاجة الى ما ذكره بعض الفضلاء من انه
لا يمكن حصول العلم بالتكليف في ذلك الجزء لانا فرضناه زمان عدم الفعل فيه حتى يرد عليه ما اورده
في حاشيته حاشية ان كونه زمان العدم لا ينافي امكان الوجود فيصح التكليف فيه والعلم به وبا
بشرائط نعم شرط العدم لا يصح وههنا ليس كذلك فتامل   الشارح ولنا ايضا لو لم يصح الخ
هذا الاستدلال لو كان على جواز التكليف الظاهري فذاك لانه الحق كما علمت وان كان على جواز
التكليف الحقيقي فالجواب ان التكليف بالذبح تكليف ظاهري يكون الغرض منه ابتلاء ابراهيم
عليه السلام وح فاما ان نقول بان المكلف به فيه بالحقيقة هو العزم والانقياد والتلبس بمقدمات
الذبح وهي ليست مشروطة بعدم النسخ او لا نقول به بل نقول بعدم تحقق التكليف الحقيقي الذي
يكون محل النزاع كما لا يخفى وبالجملة انا لا ننكر صدور امثال هذه التكاليف ظاهرا بل نقول

رفع الفعل وبعده لسقوط التكليف وقبله لا يعلم لجواز ان لا يوجد شرطه

بجوازه ووقوعه الا انا نقول ان المقصود في امثاله ليس هو اصل الفعل لقبحه على ما عرفت بل الرضا انما ترتب على نفس التكليف فتكليف ابراهيم عم ايضا من هذا القبيل ولا دليل على ان
المقصود فيه هو اصل الذبح حتى ينتقض علينا بعدم ابراهيم عم لم يعلم حقيقة الحال والا لم يحصل الابتلاء
واما علم بانه مكلف به في نفس الامر فلا يجب بل كان انه يجب على كل مكلف الشروع
فيما كلف به وان لم يعلم دفع التكليف كما كان شانه عم فتصدى لامتثال امره فنسخ
وانتفى التكليف وظهر انه لم يكن تكليفا بالذبح بالحقيقة بل على الظاهر ان يتق ان النسخ
لا بالفعل حينئذ لان المكلف به في الحقيقة لو كان فانما هو مقدمات الذبح وهي لم تنسخ
والذبح ليس مكلفا به فلا نسخ اصلا والامر فيه سهل اذ لا نعني بالنسخ هنا الا رفع التكليف
الظاهري ولا نلتزم تحقق النسخ بمعنى رفع التكليف الواقعي فيه اذ ليس بين ولا مبين
فتامل وعلى هذا لا حاجة الى ما ارتكبه بعض الفضلاء من ان للمعتزلة ان يقول ان ابراهيم عم
لم يعلم التكليف بالذبح بل علم التكليف بالتوجه بالذبح وهذا التكليف لا ينتفي شرطه ووقوعه واورد
عليه ان المناسب للابتلاء ان يظن ابراهيم عم ان المطلوب منه الذبح واقدم عليه فانه امر عظيم
منه دون التوجه الى الذبح مع عدم العلم بانه طلب منه الذبح لانه سهل جدا وما قاله ايضا
ومنه يمكن ان يتق من قبل المعتزلة ان علمهم بانه مكلف لا يدل على انه مكلف في نفس الامر بالذبح
وان التكليف بدون الشرط صحيح لجواز ان لا يكون مكلفا بالذبح وحصل علم بانه مكلف على
خلاف الواقع لمصلحة اسد تعالى في حصول هذا العلم المخالف للواقع له كالابتلاء وغير ذلك
ورده بان فهم ابراهيم من الخطاب انه مكلف يدل على انه مكلف لبعد غلطه مثله على فهم
احاد المعتزلة ولا يخفى انه لا يرد شئ من الايرادين على ما ذكرنا اذ يكفي للابتلاء انه يلقى اليه
الخطاب الدال على التكليف بالذبح ولا يجب ان يعلم قطعا كونه مكلفا به نعم يجب ان لا يعلم
ان التكليف تكليف ظاهري وليس تكليفا بالحقيقة بالذبح وهو ظ وكيفا كان هذا على هذا
ان ثبت هذا اصدا امره من يلزم عليه امتثال امره بمثل ذلك ولم يعتقد ذلك حقيقة بل انما يكون
غرضه التكليف اصدا امره من يلزم عليه امتثال امره الظاهري لكن المكلف لم يعلم ذلك حتى
اذا قصد المباشرة والله اعلم به فان علم الله انه يعلم عظم هذا الامر فتدبر وكذا فهم من الخطاب
انه مكلف لا لبعد فيه اذ كل احد يفهم ذلك ما لم يعلم من خارج ان التكليف تكليف ظاهري فتامل

ثم لا يخفى ان هذا الدليل انما يدل على كون ابراهيم عم مكلفا بالذبح مع انتفاء شرطه مناف لما صرح
به في النهاية ونقله عن قاضي القضاة من انه لا خلاف في انه لا يجوز ان يرد اسقاط التكليف
الواحد بالامر بالفعل وهو يعلم انه يمتنع منه كذا افاده بعض الفضلاء الشارح والا
لم يقدم على قتل ولده عم بل الا قدم لا يستلزم الا سماعه الخطاب الدال على التكليف بالذبح
ظاهرا وعدم علمه بانه ليس تكليفا حقيقيا واما علمه بثبوت التكليف في نفس الامر فلا والفداء
ايضا لا يستلزم كون التكليف بالحقيقة تكليفا بالذبح بل يحسن ايضا اذا وقع التكليف
الظاهري به فتامل الشارح للاجماع على تحقق الوجوب والتحريم قبل التمكن قال بعض الفضلا
اقول اراد بتحقق الوجوب والتحريم تعلقهما بحسب علمنا اي للاجماع على علمنا بتحقق الوجوب
والتحريم في الجملة قبل التمكن من الفعل والا لو اراد تحقق الوجوب والتحريم قبل الفعل في نفس
الامر كما هو الظاهر من العبارة فمع قطع النظر عن عدم مخالفته هذا الاجماع لما نقل عن المنكر المعاند
اذ المنكر على ما نقل انما انكر العلم لا تحقق الوجوب والتحريم في نفس الامر غير نافع في نفسه لانه لو
حمل على دعوى الاجماع على تحقق الوجوب والتحريم قبل الفعل مطلقا اي سواء انتفى شرط الوقوع
ام لا كما حمل عليه المحشي يشير اليه اولا فهو غير مسموع لانه دعوى الاجماع في عين المسئلة المتنازعة
فيها وكيف يسمع مع مخالفة جمهور المعتزلة والامام له وهذا عجيب من هذا المحشي ولو حمل على دعوى
الاجماع على تحقق الوجوب والتحريم قبل الفعل في الجملة فلا يضر الخصم اصلا اذ له ان يقول
تحقق الوجوب والتحريم قبل التمكن من الفعل ثم لكن انما يكون في فعل لا ينتفي شرط وقوعه
انتهى ولا يخفى عليك ان وقوع الاجماع على ما ذكره هذا الفاضل ايضا ثم كما ذكرنا سابقا اولا
ثم الا الظن واما العلم فلا لكن منعه على ما ذكره المحشي اظهر كما لا يخفى الا انه ليس حاصله عجيبا كيف
وفي كثير من الاسئلة لاثبات الامر كما هو معتمد الشبهة المشهورة في ابطال الشكل الاول
وما ذكره في جوابها فتامل ثم ما ذكره من عدم مخالفته هذا الاجماع لما نقل عن المنكر فيه تامل لانه
اذا وقع الاجماع على تحقق الوجوب والتحريم مطلقا قبل التمكن على ما ذكره المحشي فنعم تحققهما في
الجملة على ما ذكره في الشق الثاني لا يخالف ما ذكره المنكر وهو ليس مراد المحشي فتدبر ثم لا يخفى
ان الكلام على توجيه هذا الفاضل يصير بعينه ما ذكر مكررا من انا نعلم التكليف في الجملة ولو لم
يصح التكليف مع انتفاء الشرط لم يعلم ذلك اصلا الا انه فرق بينهما بالعلم بالاجماع وهنا

منه

لا يخفى ان في سوق كلام المحشي اشارة الى ما ذكرنا حيث قال وذلك يستلزم تحقق منه مطلقا قبله مكن تكليف لكن انكار العلم بتحقق التكليف قبله وهو لا كلام الاجماع على تحققهما
م م

بالضرورة واما على ما ذكره المحشي فكلام آخر فتدبر او نقول هذا يدل على ما قال بعض الفضلا
هذا التوهم فاسد لان مراد من قال ان تحقق الشرط في الوقت شرط للتكليف ان علم الآمر
بتحقق الشرط في الوقت شرط للتكليف كما مر مرارا الا ان تحقق الشرط نفسه شرط للتكليف
ولا شك ان علم الآمر بتحقق شرط الفعل لا يتأخر عن التكليف حتى يلزم تحقق الشروط قبل تحقق
الشرط فتامل انتهى ولا يخفى ان هذا الايراد متوجه لكن في عبارة هذا الفاضل مسامحة اذ ليس الشرط
عندهم علم الآمر بتحقق الشرط ايضا بل عدم علمه بانتفاء الشرط كما عرفت الا ان يكون الكلام
في اوامر احد تعالى ومع عدم العلم بالانتفاء يستلزم العلم بتحقق الشرط وهو ظاهر وكان المحشي
وقع في هذا اعتمادا على ما ذكره شارح الشرح سابقا من ان القول بكون العلم بانتفاء الشرط
مانعا قول بان تحقق الشرط شرط وقد علمت ما فيه فتذكر ثم ان الكلام على هذا التوجيه لا يكون
في مقابلة المنكر لانه انكر تحقق العلم بالتكليف بشيء بخصوصه قبل التمكن منه وهذا دعوى الاجماع
على تحقق التكليف قبل التمكن في الجملة وهذا لا يوجب العلم بتحقق التكليف في شيء من المواد اصلا
فليس في مقابله وما ذكره من ان هذا يدل على ان تحقق الشرط في الوقت ليس شرطا للتكليف
لا يفيده ذلك نعم هو على التقدير تمامه دليل آخر لابطال مذهب الخصم لا بيان ما ذكره المنكر الا ان يقال
انه اذا ابطل اشتراط التكليف بتحقق الشرط في الوقت فنعلم التكليف قبل التمكن في جميع المواد
اذ لا مانع عنه الا ذلك فاذا انتفى فيحصل العلم وفيه تكلف لا يحتاج اليه وكانه يصير من قبيل ما اشتهر
في الظرافات من ان رجلا من المستظرفين نادى في نادي للرجال وقال لهم اني اعددت دواء
نافعا جدا لاجل البراغيث امن عليكم بيعه منكم فسروا بذلك واستفسروا حاله وكيفية استعماله
فاجابهم بان طريقه ان يؤخذ البرغوث ويذر هذا في عينه حتى يصير اعمى فقالوا له اصلحك الله
متى اخذنا البرغوث لم نقتله ونستريح من هذه الزحمة فقال هذا ايضا يكون فتفطن
ثم هذا الكلام يدل على ان المراد على كون الدلالة باعتبار لفظه قبل التمكن من الفعل هذا ولا يذهب
عليك انه ليس المراد ذلك اه او لا فلانه يلزم ان لا يعلم ما اذا لم يباشر المكلف اصلا واما ثانيا
فلان بعض الشرائط التي هي محل النزاع لا يمكن مع فقدانه مباشرة الفعل كالحيوة مثلا فلا يعلم
حاله واما ثالثا فلانه اذا فرض ان صلوة الظهر مثلا انتفى شرط من شروطها في جزء من وقتها وانما
تصدى المكلف للمباشرة فيه وكان هو موجودا قبله وبعده من اجزاء الوقت يلزم ان لا يكون مكلفا بها

منه

عند المعتزلة مع انه لا يقول به احد وبالجملة كون المراد وقت المباشرة ظاهر البطلان والحق
ان المراد هو الوقت المقدر له شرعا والتفصيل ان اذا كان الوقت مضيقا يكون بقدر الفعل
فاذا انتفى شرط من الشروط المذكورة في جزء من الوقت يكون محل النزاع وان كان موسعا
فلو انتفى الشرط المذكور في جميع الوقت فيجري الخلاف ايضا وان انتفى في بعض الوقت فيصح
التكليف به قطعا لكن ان كان ذلك البعض من اول الوقت فهو لم يكن مكلفا به وان كان
من آخر الوقت فهو لم يكن مكلفا به فيه حقيقة بل في اول الوقت فان كان يظن بقاءه
الى آخر الوقت بشرائط التكليف فانه بالتأخير وعدمه بناء على ما سبق من حكم من آخر يظن
ومات فجأة فتذكر وان لم يظن ذلك فيأثم بالتأخير هذا على الامر في نفس الامر واما بحسب
فعلى الموسع كل جزء فرض منه الذي لم ينتف الشرائط فيه بعد انقضائه يعلم كونه مكلفا به فيه واما
قبله فلا يعلم بناء على مذهب المعتزلة لاحتمال ان لا يبقى بصفة التكليف وان علم كونه مكلفا به قبله
والحاصل انه اذا مضى بعض الوقت يكون الوقت المقدر شرعا للفعل فيه لو كان تكليف به هو باقي
الوقت فاذا علم البقاء بصفة التكليف فيه لم يعلم التكليف وقول الشارح فنفرضه زمانا زمانا
الى ما نظر الى هذا الا انه يجوز ان يبقى بصفة التكليف حال المباشرة على ما فهمه المحشي وقوله للاجماع على تحقق
الوجوب والتحريم قبل التمكن اه اراد به هذا اي ان الاجماع واقع على علمنا بتحققهما قبل التمكن
اي بعنوان انه يكون مكلفا الا انه كان مكلفا على ما علمت في دفع ايراد العلامة وعلى ما ذكره المعترض
لا يكون كذلك اذ ما لم يتحقق الفعل يحتمل ان لا يبقى بصفة التكليف في باقي الوقت الذي يصير وقتا
للفعل فلا تكليف فيه فكيف يحصل العلم به ويحتمل ايضا ان يكون مراده بقبل التمكن قبل دخول
الوقت بقرينة قول المنكر قبل دخول الوقت اي للاجماع على علمنا بتحققهما قبل دخول الوقت
فلا دلالة في شيء من القولين على ان المراد وقت المباشرة ولو فرض ايهامه لذلك فلا عبرة
به بعد ظهور المقصود فتامل اشارة الى دفع الاعتراض لم يدفع الاعتراض
الا بمجرد دعوى اذ قد عرفت انه لا تتم الا الظن والاجماع ليس الا عليه فتذكر ثم لا يخفى ان ظاهر
كلام الملخص ان منكر علم ابراهيم عم بوجوب الذبح معاند كما ذكره الشارحون لكن الشارح
لم يحمله على ذلك بل عمم الامر ليلائم قول القاضي في تعليله حيث ادعى الاجماع على تحققه مطلقا
لا في خصوص ذبح ابراهيم عم وانما حمل كلام القاضي على انه تعليل له لا انه ابتداء احتجاج آخر

كما ذكره الشارحين اذ لو كان المراد هو ذلك لم يصرح بلفظ قال العلامة دامت بركاته في هذا الكتاب
كذا في شرح الشرح وقد ظهر مما ذكرنا حال ما ذكره على توجيه الشارحين ايضا فلا يفيده فافهم
الشارح قالوا اولا لو صح التكليف الخ اذا كان الكلام في عدم جواز على التكليف الحقيقي فهذا
دليل تام بناء على ما ذهبنا اليه من عدم جواز التكليف بالمح واما لو كان في التكليف الظاهري
وصدور الخطاب فضعفه ظاهر فتدبر ثم في هذا الاستدلال اشارة الى ان الكلام في الشرائط
الغير المقدورة فافهم   الشارح اجيب بان الامكان الذي الخ لا يخفى ضعف هذا
الجواب بناء على ما ذهب اليه العدلية لان التكليف بالمح مطلقا قبيح من العليم الحكيم فاذا
كان الفعل بدون الشرط محالا ولا يمكنه تحصيل الشرط لا يجوز التكليف به قطعا ولا ينفع كونه
بعد استجماع الشرائط ممكنا كما لا يخفى   الشارح اوالثاني التزمناه نعم ولا يصح الالتزام
كما عرفت وكونه عين محل النزاع ثم نعم لا يبقى النزاع فيه متحررا بل هو متفرع على مسئلة تكليف
المحال على القول بجواز التكليف فهو مع القول باستحالة تكليف المحال كما ذكره المص فهي لا تعقل
هذا وهذا اذا كان النزاع في التكليف الحقيقي واما لو كان في التكليف الظاهري فما ذكره المعتزلة
ضعيف كما علمت ولا يتفرع على مسئلة تكليف المحال فتامل   هذا من المص تصريح
لا يذهب عليك ان هذا ليس تصريحا الا باشتراط الامكان العادي ايضا عند المص فالخصم
يحتمل ان يجوز التكليف بالمحال العادي فقط كما في المواقف وان يجوز التكليف بالمحال مطلقا
سواء كان ذاتيا او عاديا كما نسب في المشهور الى الاشاعرة وليس في كلام العلامة انه لا خلاف
في جواز التكليف بالمحال العادي بل لم يتعرض للمحال العادي اصلا كما علمت فلا يدل هذا على ان الكل
على ما نقله من المواقف ولا على انه ليس على ما زعمه العلامة فتدبر   الشارح ثانيها انه يلزم الخ
المستدل لا يدعي ان مجرد عدم الامكان سبب لعدم جواز التكليف بل يقول انه لا يجوز التكليف
بغير الممكن مع العلم بذلك لقبحه عند العقل واما مع الجهل فلا قبح فيه فيجوز التكليف به ثم لو اطلع
الامر به بعد لوجب عليه رفع التكليف وهو كلام آخر فلا اتجاه للنقض اصلا وهو ظ
فلا يكون مدخلية في امكان الشيء الخ هذا تم لكن الكلام في ان مجرد عدم الامكان لا يوجب عدم
جواز التكليف كما عرفت   الشارح قالوا ثانيا لو صح الخ انت خبير بان النزاع لو كان
في التكليف الواقعي فهذا الدليل لا يخلو من قوة وما ذكره في الجواب لا دفع له واما لو كان